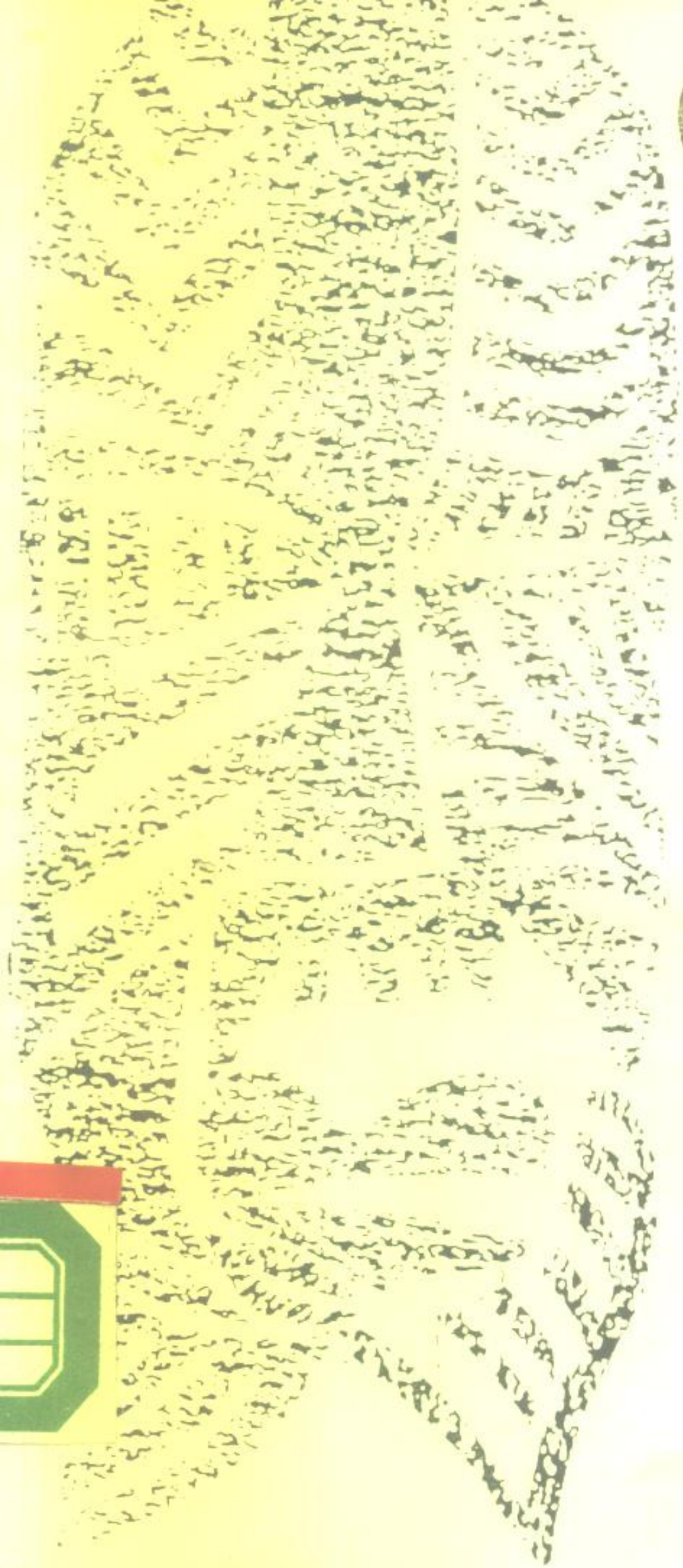


伦理思想的突破

VISIT…

2 020 8245 0

伦理思想的突破

韦 政 通 著

四 川 人 民 出 版 社

一九八八年·成都

四

责任编辑：安庆国
特约审稿：陈越光
封面设计：戴士和
封 面 画：魏 虹
插 图：孙 敏
装 帧：盛寄萍

走向未来丛书

伦理思想的突破

书政通 著

四川人民出版社出版（成都盐道街3号）
四川省新华书店发行
自贡新华印刷厂印刷

开本787×969mm 1/32 印张9.5插页5 字数136千
1988年5月第一版 1988年5月第一次印刷
ISBN7—220—00346—3/C·87
印数：1—32,000册

定价：1.85元

《走向未来》丛书顾问

（按姓氏笔划排列）

包遵信　严济慈　杜润生　张黎群　陈一谘
陈翰伯　钟沛璋　侯外庐　钱三强

《走向未来》丛书编辑委员会

主　编：金观涛

副主编：陈越光　贾新民　唐若昕

编　委：（按姓氏笔划排列）

丁学良　王小强　王岐山　王军衔
王晓鲁　王　焱　尹蓝天　乐秀成
朱嘉明　朱熹豪　刘　东　刘青峰
刘　溢　严家其　何维凌　张　钢
阮芳赋　陈子伶　林和生　易小冶
秦晓鹰　夏小万　翁永曦　陶德荣
黄江南　黄　鸣　萧功秦　梁晓燕
董秀玉　谢选骏　樊洪业　蔡大成
戴士和

编者献辞

《走向未来》丛书和读者见面了。

她凝聚着我们的心血和期望。

我们期待她能够：展现当代自然科学和社会科学日新月异的面貌；反映人类认识和追求真理的曲折道路；记录这一代人对祖国命运和人类未来的思考。

我们的时代是不寻常的。二十世纪科学技术革命正在迅速而又深刻地改变着人类的社会生活和生存方式。人们迫切地感到，必须严肃认真地对待一个富有挑战性的、千变万化的未来。正是在这种历史关头，中华民族开始了自己悠久历史中又一次真正的复兴。

G1Z89/18

在艰苦而又富有生命力的改革道路上，我们坚定了马克思主义的信仰，理解了科学的价值，并逐步深化了对我们时代和民族的认识。今天，我们听从祖国的召唤，热情地投身于实现社会主义现代化的伟大潮流。

马克思有一句名言："思想的闪电一旦真正射入这块没有触动过的人民园地，德国人就会解放成为人。"今天，照亮我们民族的思想闪电，就是马克思主义、科学精神和我们民族优秀传统的结合，以及由此开始的创新！

《走向未来》丛书力图从世界观高度把握当代科学的最新成就和特点，通过精选、咀嚼、消化了的各门学科的知识，使读者特别是青年读者能从整个人类文明曲折的发展和更迭中，理解中华民族的伟大贡献和历史地位，科学地认识世界发展的趋势，激发对祖国、对民族的热爱和责任感。

她特别注重于科学的思想方法和新兴的边缘学科的介绍和应用；把当前我国自然科学、社会科学，以及文学艺术方面创造性的成果，严肃地介绍给社会，推动自然科学与社会科学的结合。

《丛书》是个新的园地，她将自始至终贯彻严

• 《马克思恩格斯选集》，人民出版社，1975年版，第1卷第15页。

肃认真的学风和生动活泼的文风。

《走向未来》丛书，从她一开始就受到老一辈共产党人关怀，受到学术界前辈的热情支持。

约四百年前，弗兰西斯·培根在《伟大的复兴》一书序言中，曾经这样谈到书中描述的对象，他“希望人们不要把它看作一种意见，而要看作是一项事业，并相信我们在这里所做的不是为某一宗派或理论奠定基础，而是为人类的福祉和尊严……。”我们怀着真挚的感情，把这段话献给《丛书》的读者，希望广大读者关心她、批评她、帮助她。

让她成为我们共同的事业。

《走向未来》丛书编委会

一九八三年六月于北京

自　序

本书最原始的理念是“精神革命”，在脑子里已酝酿多年，一直未能发展成书。今年3至7月，台湾舆论界有过一场新伦理的讨论（见附录），讨论的规模虽不算大，其中确有一些好的见解，这些见解虽发自不同的立场与不同的专业知识者，但都能针对问题从不同角度各叙所见，没有一点意气之争。西方16、17世纪以后的历史发展告诉我们，任何一个古老的文明，如不能使原有的价值系统、人格结构、生活方式激起创造性的变革，很难完成一个真正富有自由民主精神的现代化国家。新伦理的讨论，与促进这一基本的变革息息相关，因此使我下决心把怀之有年的理念，发展成一个较具规模的

理论。

第一章是检讨传统伦理的价值、限定，以及现代中国的转化和转化过程中遭遇的种种困难。第二章是以传统人性观的局限中转出开放的人性观，并由此导出人类能和平相处的态度，为新时代的伦理提供一种新人性观的基础。第三章有两个要点：(1)说明新伦理与传统理想层次的伦理精神不但不冲突，相反地，新伦理的实现，很可能使那一直停留在理想层次未能发挥多大实效的价值系统落实到现实生活中来，使它成为新文化精神的一部分。（2）文化是人类精神投射的银幕，在精神革新的同时也必须改造文化，尤其要改变存在不同社会里种种反理的文化现象，这些文化现象一直是制造人间大小悲剧的一大原因。第四章起我们把眼光直接投注到现代社会和现代生活上来。伦理所以必须革新，是因为我们的伦理生活在工业文明影响下，已引起巨大而复杂的变化。这一章我描述了这一文明的特征，以及在它影响下所呈现的伦理新貌。第五章为了迎接一个多变而开放的社会，希望建立一种动态的伦理观。传统中国的伦理，从小到老是一以贯之的，现在我们知道，人生有不同的发展阶段，不同阶段有不同的目标和需要，因此伦理对不同阶段的人有不同的重点和意义。伦理是人发展的工具，人不是

表现伦理的工具。

近代中国许多讨论自由、民主的人，往往把它局限在政治的领域，如果要使中国成为一个真正自由、民主的国家，必须使它与伦理发生密切的关系，并使它在伦理生活中生根，第六章就是要从理论上建立这个关系。这个关系的一种意义是，伦理的问题可透过民主的方式来解决，而自由则为伦理生活的基本原理。传统以三纲为主的伦理与专制政治相应合，也为专制政治提供精神的基础；自由人的伦理与民主政治相应合，也为民主政治提供精神基础。自由人的伦理是新伦理的理想，新伦理是一种精神的革命。

孙观汉说："台湾经济起飞，而社会的精神还在蹉传统的方步"！李国鼎说："一个国家不可能长期保有进步的经济和落后的国民"。为什么会有这种现象？最根本的原因，是因为我们的精神建设还赶不上物质的建设，在走向现代化的过程中，我们还欠缺自觉的、主动的、普遍的精神革命。第七章探讨究竟是些什么因素阻碍我们前进？以及今后在这方面应有的努力。

第八章讨论新伦理的动力，传统的伦理动力主要来自心性修养，新伦理的动力主要来自观念与知识。新伦理需要新的价值观念，我列出15条现代人

在价值系统方面必须调整或更新的项目，使这些价值观念内化为人格的一部分，才能成为民主化、科学化、工业化、企业化中理想的人才。在开发动力方面，我们特别重视学习与创新，现代社会变迁很快，一生中可能要去适应不同样式的生活，因此持续终身的学习成为必要。只有持续的学习，才能再造存在于自己行为中的价值观念，使价值观念跟上不断更新的社会，并为理想的生活带来新的活力。自由创新的渴望是文明创造的根，持续的学习活动，使人人都有机会去尝试创新。一个有效鼓励学习新知与创造发明的社会才是充满活力的社会，才能充分激发国民的潜力，开发每一个人的潜力，不仅是普遍提高道德水平的必经之路，甚至是一个文明盛衰的关键。

新伦理需要新典范，心理学家葛登纳说："年轻人并非籍着学习那些文学(真理、正义等)及其定义来同化于他们团体的价值，他们学习的是态度、习惯和判断事理的方法"。第九章以批判的心灵、社会的关怀作为型塑新典范的两个特征，这两个特征可以从古今许多伟大人物身上找到，表达的方式和表达的内涵则因人因时因地而不断翻新。在古代，这种人物被称为圣人、哲人，在近代则为自由独立的知识分子，有的是哲学家、科学家，有的是自由

民主的斗士或社会改造者。批判的心灵是正义之神的化身，社会的关怀是爱神的使者。

伦理、民主、科学是重建中国文化的三块基石，分开来看，伦理代表价值系统，民主代表政治运动，科学代表知识建构，合而观之，三者综摄而成一文化整体。最后一章的重点就是说明三者的精神特性及其交互关系，并强调三者有其共通的精神基础，仅注意其中任何一个单项，都不足以促成中国文化的新生，必须使三者的精神互相渗透，互依并进，才能促使中国文化整体性的发展。

由以上的提示，可以看出不论是思考的方式和处理的问题，多半是在一条陌生的道路上探索前进，工作的过程十分艰辛。假如读者能从本书中感受到一股思考的活力，那末我可以告诉你，作者一直在努力做一个现代社会的新人，20年来我的思想和人格一直在一起成长一起发展。没有这个背景，不可能产生本书。

最初我想的书名是“伦理的新探索”。今年8月中国时报主办“文化讲座”，邀我做一次公开演讲，当时讲的内容即由本书几个章节凝缩而成，“伦理思想的突破”就是那时候想到的。这个题目比较吸引人，出版社也偏爱它，虽嫌不够谦虚，也

只好用了。

韦政通

1981年12月10日于新店客石园

目　录

自　序 …… 1

第一章　传统伦理的价值及其转化 …… 1

1 传统的意义 …… 3

2 传统伦理的特色 …… 7

3 五伦的检讨 …… 11

4 传统伦理的转化 …… 18

第二章　人性与伦理 …… 27

1 传统人性观的局限 …… 30

2 人的特性——本能到创造 …… 34

3 开放的人性观 …… 39

4 人性与伦理 …… 42

第三章　文化与伦理 …… 51
1 文化的概念 …… 54
2 中国文化与伦理 …… 59
3 反理文化对伦理的影响 …… 65

第四章　工业文明的伦理新貌 …… 73
1 工业文明的特征 …… 76
2 生活方式的革命 …… 82
3 工业社会的问题与危机 …… 87
4 工业社会的伦理新貌 …… 91

第五章　人生阶段与伦理 …… 99
1 人生不同阶段的伦理特性 …… 102
2 儿童与伦理 …… 106
3 青年与伦理 …… 112
4 中年与伦理 …… 116
5 老年与伦理 …… 119

第六章　自由、民主与伦理 …… 125
1 伦理中的自由与民主 …… 128
2 自由与伦理 …… 135
3 民主与伦理 …… 139

第七章　精神的革命 …… 149
1 中、日国民生活理想的比较 …… 152
2 是什么因素阻碍我们前进 …… 156

3 精神革命应有的努力…… 160
第八章 新伦理的动力…… 165
1 道德的再认识…… 169
2 新的价值观念…… 173
3 学习与创新…… 182

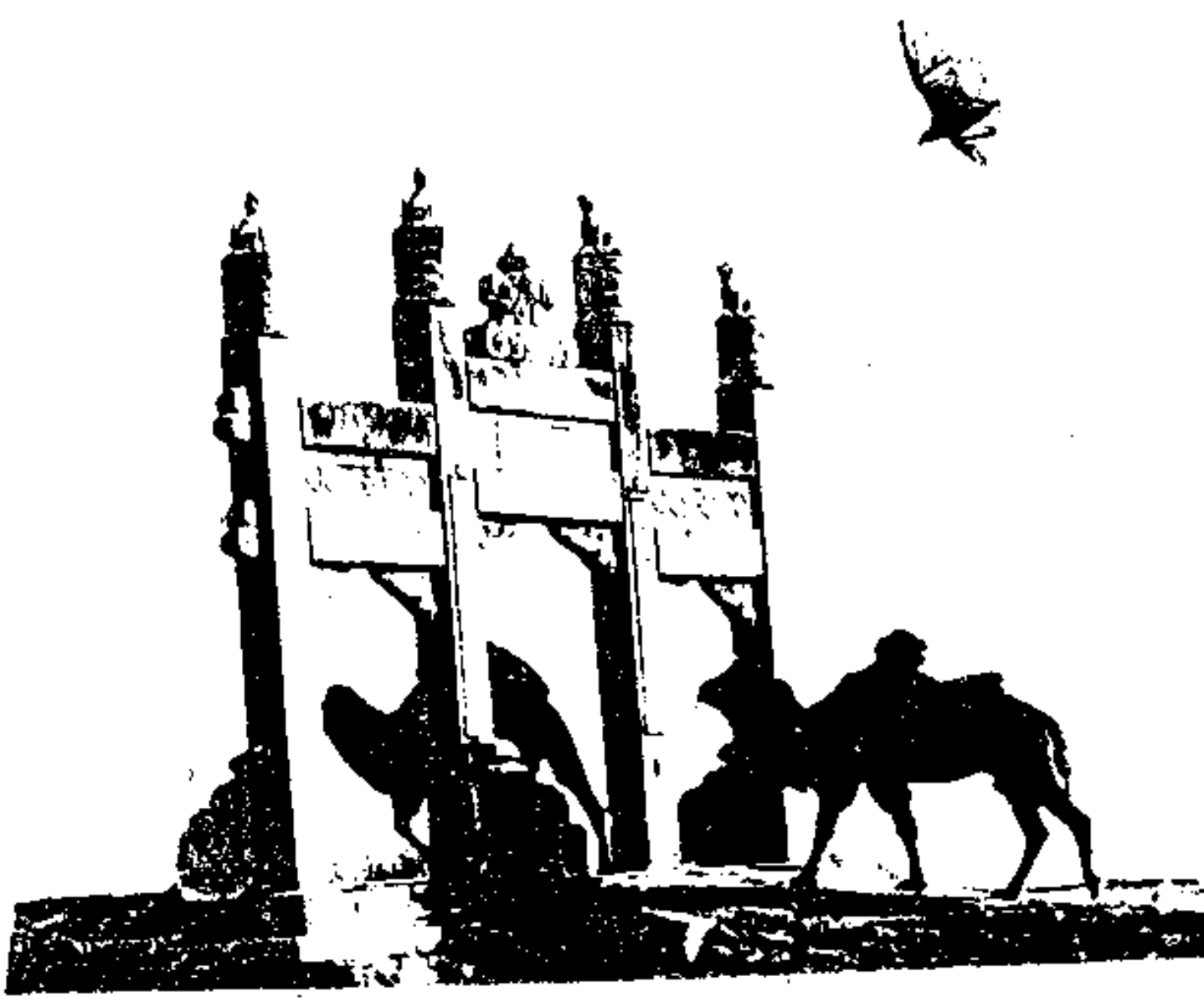
第九章 批判的心灵、社会的关怀
——理想知识分子的新典范 …… 189
1 引言：青年人需要模范…… 191
2 批判的心灵…… 195
3 社会的关怀…… 201

第十章 伦理、民主、科学的三结合
——树立中国文化的新模式 …… 207
1 民主与伦理…… 210
2 科学与伦理…… 217
3 民主与科学…… 221

附录：新伦理的讨论…… 225
1 第六伦说…… 226
2 响应与批评…… 229
3 道德落后的现象…… 245
4 道德落后的原因…… 248
5 今后应有的努力…… 253

第一章

传统伦理的价值及其转化



本书处理的中心问题，是在逐渐走向工业化、自由民主的现代化过程中，如何推动一种新伦理观，以便配合社会新发展的需要。在这个问题的要求下，应先检讨传统伦理的价值、限定，以及在现代中国的转化和转化过程中遭遇的种种困难。在这一连串的检讨之前，又必须对传统的伦理以及产生这种伦理的社会特性，先求得扼要而又客观的了解。

1. 传统的意义

要对传统伦理和社会有一客观的了解，须知

"传统"是什么？因对传统的认知以及对传统的态度，会直接影响到我们是否能达到客观了解的目的。

在对传统种种不同的认识中，人类学家的见解或许比较客观，他们认为所谓传统是一个中性词，用于指上一代传给下一代的活动方式、爱好、及信仰等，因而可以绵延不绝；另一种了解是将传统视为一种行为方式或标准，乃是群体的产物，可以用来加强群体的意识和团结[1]。前一种了解以为传统是价值中立的，这种了解虽很客观，但严格说，所谓"传统是价值中立的"乃得自语意学的抽离，实际上在人类意识中的传统，很难止于中性的意义，因人在传递传统就是在传递传统的价值，传统如果没有价值的内涵，是不能累积成为传统的；后一种了解，是就传统的功能而言，这是传统的重要价值之一，在任何社会莫不皆然，所以这是一种客观而有意义的了解。

以上两种对传统的了解，也许过分简约，但不会引起争论。使传统的意义引起争论的，就我们所熟悉的例子有两个来源，一个来源是传统主义，所谓传统主义乃是一种态度或哲学，主张接受、尊重及支持由过去传下来的社会制度与信仰，因为它们被认为是正当的和最好的。它也可以说是建立在传统

上、适当权威上的一种信仰体系，与批判态度和理性主义适成对比①。认为传统是正当的和最好的，是传统主义的核心观念，也是引起争论的焦点。假如问为什么传统是正当的和最好的？传统主义者往往仍然要诉诸传统（如文化悠久）或诉诸权威（如圣贤教言）。客观的态度绝不认为传统是不正当的和最不好的，而是认为正当与否或究竟好不好，不应该有先存的成见，必须经由批判的程序或理性的了解②，通过这样的程序和了解，所得的结果，可能与传统主义者所主张的相同，也可能相反，假如相同因而肯定了某些部分，那末在态度上他已不是传统主义。假如相反因而舍弃了传统的某些部分，那末在态度上你就不能说他是反传统。传统主义与非传统主义的主要区别，就在批判程序的有无上。有批判然后能创新，因为它的心态是开放的；传统主义容易助长传统的僵化，因为它的心态是封闭的。传统主义是农耕群体中的意识，企图依赖传统的方式来解决工业社会的难题，无异是想用“牛车制度”以控制“航空时代”，当然处处格格不入，问题丛生④。

另一个来源是反传统，20世纪的中国，反传统是最持久最具荡决力的思潮，它的内涵广涉文化的各层各面，绝不是西化、俄化两派所能概括。反传

统的共同假设是，传统是中国落伍的总根源。这个思潮具备丰富的批判成分，对文化重建有不可磨灭的意义①。反传统所以引起长期的争论，主要是因它曾否定了孔子的象征，以及因传统现实的弊病，连带着把一些基本信念也否定了②。趁着反传统思潮兴起的是新儒学运动，它是影响力虽远不及反传统思潮，但对传统的内涵有很丰富的诠释，对传统也具有批判的成分，这使他们与传统主义不全同。中国文化思想发展到现阶段，最重要的工作之一是对这两种思潮进行再反省再批判，它们已为文化重建打下一部分基础，如能经由创造性的综合，可以有利于中国文化的全面新生。

传统是我们成为文化人的主要依据，每个人都籍着传统在社会里成长。人类学家林登（R. Linton）说："文化是保存先人的成就，并使继起的后代适应其型态；若没有文化，人类绝不会比类人猿更高明，只是在身体构造上有细微的差异，在智力上略胜一筹，充其量也只是黑猩猩和大猩猩的弟兄而已。"林登在这里所说的"文化"与"传统"相同，所以传统对人不可能没有意义，它是人类赖以生存和追求理想的工具，传统究竟是导致社会的进步抑是退化，完全靠人自己。我们最大的问题不在传统，而在没有把创造力充分激发出来。

2. 传统伦理的特色

不同的社会导致不同的道德观念和伦理规范，要了解传统伦理的特色，有必要先对传统社会的特色有些认识。绝大多数的传统社会，可用下列三点加以描述⑦：

首先，传统人生活在一个相当狭小而又孤立的环境，主要以家庭及村落为中心，生产方式以农耕为主，以饲养家畜、手工艺为副，村落与村落之间除了姻亲和市集交易之外，很少有其他的联系，基本上过着自给自足的生活，能风调雨顺，过得平平安安，就感到满足。由于生活圈狭小，很少有新奇的刺激，一连几天的外台戏，可以成为附近村庄的一件大事。由于孤立自足，许多村民从生到死没有到过邻近村子以外的世界。

其次，传统人生活在一个没有陌生人的小世界，由于农民大多数安土重迁，世世代代都住在同一块土地上，因此村民与村民之间，对对方的脾气、好恶、生活状况，甚至连其祖宗三代，都是一清二楚，个人的行为，会引起别人怎样反应，大抵能够预知，在这样的环境里，风俗习惯对个人的行为，都具有自然的约束力，因此犯罪案件很少，有

很高的安全感。

此外，传统人所生活的社会，大抵具有一个共同的文化，即具有共同的价值观念、宗教信仰及行为模式。由于文化的同质性极高，因此，不仅对外表的生活彼此熟悉，情感和认知方面，也很容易沟通，于是产生近乎“全人格的关系。”在这样的社会，传统有无比的重要性，传统不仅是行为规范、行为者的信念和社会制裁的来源，即生产的技术也是来自代代相传很少变化的传统。

以上的描述，当然不能概括传统社会的全貌，因传统中国也有人口数量十百倍于村落的都市，都市生活不能全同于乡村。但由于都市人口大多来自乡村，生活的领域虽变，生活的方式并没有多大变化，因此上述的社会特性，大抵仍能适用。

瞭解了传统社会的特性，对传统伦理的特色就不难索解，因在中国，社会与伦理是重叠的，为了显示传统社会的特殊性，往往称之为伦理社会，也有人说传统中国是一以伦理为本位的社会⑥。根据这个了解，那末对应上述社会的第一个特性，我们可以说传统伦理是家族中心的，因为村落为中心的社会，村落多半就是一个家族，家族的长辈为伯叔，晚辈为子侄，同辈则以兄弟相称。五伦中有三伦（父子、夫妇、兄弟）属于家庭，其余君臣、朋友

虽非家庭成员，但基调上完全是家庭化的，国君无异是个大家长，故有“君父”之称，朋友间则称兄道弟，甚至四海皆兄弟。以家族为中心的伦理，特别重视的是“情”，情是维系伦理关系的核心，“家和万事兴”，和生于情。“清官难断家务事”，因在家庭范围之内用讲理的方式是不适宜的。“父为子隐，子为父隐”，隐，是为了怕破坏父子之情。在中国文化里，情与理不但非对立，理就在情中，说某人不近情，就是不近理，不近情又远比不近理为严重。儒家坚持爱由亲始的等差之爱，就是因为这种爱最近情。人与人之间，若能“动之以情”，可以无往而不胜，若坚欲“说之以理”，那就是跟自己找麻烦。这种情形到现在我们的社会里仍很普遍。到现在仍可以常听到“国法不外人情”。这样特别重情的伦理，如果不是长期生活在狭小而孤立的环境里，是产生不出来的。

由于传统伦理是以家族为中心的，因此伦理关系限于一对一的关系，道德的实践也是一对一的，对父母要尽孝，对国君要尽忠，夫妇要相敬，朋友要守信，这正如社会学家费孝通所说：“在这种社会中，一切普遍的标准并不发生作用，一定要问清了，对象是谁，和自己是什么关系之后，才能决定拿出什么标准来。”⑨仁可以说是一个具有普遍标

准的伦理，但它的意义与忠孝等伦理不同，它实在是一种“超越精神性的伦理”，旨在彰显终极价值的超越性，[20]，所以它不是普遍的行为规范。在实际行为中并发生不了什么作用，“仁者爱人”只是一伦理原则，在一对一的关系中究竟要如何表现爱，还是要落到孝，忠、敬、信等具体的规范上来。这些规范才能对具体的行为有约束力，因是在一对一的关系中实践，所以这些规范只是“维系着和人的道德”，是一种特殊主义的，和，是由一种特殊的社会格局造成的，假如我们的祖先不是长期生活在家族中心的和没有陌生人的小世界里，这种伦理特色是无从产生的。

对应着上述第三个社会特性——具有共同的文化，我们还可以说传统伦理是传统主义的，不仅认为这些伦理是正当的最好的，甚至与祭祀的仪式相结合，使伦理神圣化而具有宗教性，因而使传统成为僵固的教条，任何敢于冒犯的人都将受到谴责、排斥或惩罚。乡民社会最大的威胁来自自然，只能团结合作才能应付这种威胁，而传统伦理则为团结合作的精神基础。所以传统伦理倾向于传统主义，亦由于社会特性所使然，无可厚非。只有在现代工商社会里，对伦理仍保持传统主义的态度，才是妨碍社会的进步。

以上所说传统伦理的特色，归结起来有：（1）家族中心的；（2）重情的；（3）特殊主义的；（4）传统主义的；（5）神圣化的。这五点恰与顿尼斯（F.Tonnis）所说的通体社会的若干特征相吻合⑪。顿尼斯分析的对象是传统式的社会，我们这里说的是伦理，这表明中国传统的社会与伦理确有高度的密合性，二者密合，然后伦理能有效运作，达到社会稳定的目的。直到最近70、80年，传统的社会日渐解体，社会与伦理的密合遂遭破坏。目前台湾正在社会转型的过程中，新的社会结构已渐形成，新社会需要新伦理，如何建立新伦理，并使它能有效地运作，是我们目前迫切需要解决的问题。

3．五伦的检讨

建立新伦理，必须打倒旧伦理，民初新文化运动时代这样的想法很流行。反对这种想法的人，对旧伦理往往采取传统主义的态度，传统主义不足以促使传统伦理的更新或转化。这两种对待传统伦理的态度，现在已过时，但进一步要用客观的态度去检讨传统的伦理，这工作实不简单。第一，检讨者不但对传统伦理要有同情的了解，而且了解得要有

深度。第二，既是检讨就必须有新的观点和新的知识，然后才能在新旧之间从事接合性的思考。据我阅读所得，贺自昭“五伦观念的新检讨”是能符合这个条件的一篇重要文章⑫，在他讨论的范围之内，自知不能说得比他更好，况且这篇文学似乎没有引起多少注意，趁这个机会做一简介，并作为我们进一步检讨的依据。

贺自昭的主旨是“要从检讨这旧的传统观念里，去发现最新的近代精神”。且认为“必定要旧中之新，有历史有渊源的新，才是真正的新。”他的文章写于抗战期间，距今大约已40年左右，今天看起来，他所标示的主旨，无论是当作工作的目标，或是方法的提示，仍然有新鲜之感，一点也不过时，现在我们仍正在朝这个目标努力。对求新方法的提示，当然还可以有另外的提法⑬，但重要的是，文章的内容能把他的想法如实地表现出来。

他强调要批评五伦观念，须从本质着手。从本质上考察，他认为五伦观念实包含下列四层要义：

（一）特别注重人，和人与人的关系，而不十分注重人与神及人与自然的关系，因此在种种价值中，五伦说特别注重道德价值，而不甚注重宗教、科学的价值。在与西方文化对比之后，贺氏认为今后我们仍不妨循着注重人伦和道德价值的方向迈

进，但不要忽略了宗教价值、科学价值，而偏重狭义的道德价值，不要忽略了天（神）与物（自然）而偏重狭义的人。这样才能把五伦说中注重人伦之意充实发挥。

（二）维系人与人间的正常永久关系。因此人不应规避政治的责任，放弃君臣一伦；不应脱离社会，不尽对朋友的义务；不应抛弃家庭，不尽父子兄弟夫妇应尽之道。缺点是这种偏重五常伦的思想一经信条化、制度化，发生强制的作用，便损害个人的自由独立。而且把这五常的关系看得太狭隘太僵死了，不唯不能发挥道德政治方面的社会功能，反而大有损于非人伦的超社会的种种文化价值，所以今后应减少正常伦说之权威性与偏狭性。

（三）以等差之爱为本而善推之。贺氏认为这种主张不单是有心理的基础，而且似乎也有恕道或絜矩之道作根据，是最人情的。持等差之爱说的，并不是不普爱众人，不过他注重一个“推”字，要推己及人。此外，他对等差之爱的观念，提出两条重要的补充：第一，若仅偏重于亲属关系的等差爱，而忽略了以物之本身价值及以精神之契合为准的等差爱，则未免失之狭隘，为宗法的观念所束缚，而不能领会真正的精神爱。第二，普爱说与合理的等差之爱说并不相违背，普爱说中有“爱仇

敌”的教训，是站在宗教的精神修养的观点说的，惟有具有爱仇敌的襟怀的人，方能取得精神的征服或最后的胜利。孔子的老安少怀，孟子的人饥如己饥，人溺如己溺，就是普爱或至少距普爱的理想不远。普爱与孟子的学说并不冲突，乃是善推其等差之爱的结果。

（四）以常德为准而竭尽片面之爱或片面的义务。贺氏认为这种要求正是传统三纲说的本质。三纲说乃五伦观念之最基本意义，也是五伦说最高最后的发展。离开三纲而言五伦，五伦仅是一种伦理学，五伦说发展为三纲，才使它具备传统礼教的权威性与束缚性。他分两层来说明五伦说进展为三纲说的逻辑的必然性：第一，由五伦的相对关系，进展为三纲的绝对关系；由五伦的相互之爱，等差之爱，进展为三纲的绝对之爱、片面之爱，所以必须有此进展，是因为相对之爱（如君不君则臣可以不臣之类）是无常的，这样人伦的关系，社会的基础仍不稳定，变乱随时可以发生，三纲说的成立就是为了补救相对关系的不安定，进而要求关系的一方绝对遵守其位分，实行片面之爱，履行片面的义务，以免人伦关系陷入循环报复的不稳定的关系之中。第二，自三纲说兴起后，五常作为五常伦之意义渐被取消，作为五常德解之意义渐次通行。所谓

常德就是行为所止的极限，就是柏拉图式的理念或范型，也就是康德的道德律或无上命令。五伦说注意人对人的关系，三纲说则将人对人的关系，转变为人对理、对位分、对常德的片面的绝对的关系。故三纲说当然比五伦说来得深刻而有力量。因此忠君完全是对名分对理念尽忠，不是作暴君个人的奴隶。

以上四点对五伦内涵的分析，不但态度客观，且确已把握到传统伦理的本质，尤其对等差之爱的补充，以及对三纲的精神，更是做了颇富创意的阐释，很能表现一个哲学学者的思考训练。兹就其讨论的再提出两点检讨：

第一，传统的社会结构和伦理实践的方式，似乎并不能达到普爱的理想，以家族为中心的社会，在一对一的实践方式中，自我或己永远是伦理实践的中心，推爱也必须由己出发，道德修养也必先"反求诸己"，以己为中心的推爱，无论在事实上或理想上都跳不出差序的格局[19]。有人问孔子："以德报怨，何如？"孔子的回答值得注意，他说："何以报德？以直报怨，以德报德"。孔子很重视差序层次，依据差序的推爱，是推不到爱仇敌（以德报怨）的普爱结果的。基督教的普爱精神，根本不是家族中心的，亦非由己出发，恰恰相反，

耶稣为了显示上帝的普爱精神，他主张爱耶稣（上帝的代理）的人应胜过爱他自己的家，并应当舍己。

第二，把常德解释为柏拉图的理念或范型，是一种很有意义的理解，根据这种理解，在片面之爱中仍足以激发出崇高的道德精神，不过这种精神显然不能要求于人人，因要做到这点，实人间至难之事。但在传统中国，三纲是实际支配所有人的伦理，它的有效与否，多半要靠强制，强制只使人感到受礼教的桎梏，不能助成自我的实现。贺氏也曾指出，三纲伦理未曾受过启蒙运动的净化，非纯基于自由的意志，出于真情之不得已。问题是三纲伦理一旦受到启蒙运动（重理性重自由）的洗礼，是否仍能保持它的权威性呢？事实上绝不能。任何传统文化，一旦经启蒙思想冲击，必然促其新的转化，渗入新的质素。这新的质素如是“旧中之新”，问题倒还简单，如是来自另一支文化，引起的问题可就多了，“五四”以后种种新旧中西之争，皆由此而来。三纲伦理的问题尚不止此，你说子尽孝臣尽忠是在对作为常德的理念和位分尽片面的义务，事实上享有绝对权威的君、父、夫并不是一个理念，他是一个人，很可能是一个具有多方面人性弱点的人。这样，他的肆无忌惮反为三纲权威的强制所掩

蔽，而权威的另一方就可能成为礼教的牺牲品了。一个经过启蒙思想洗礼的社会，在自由、平等的要求下，无论有多少理由，都不再可能接受三纲伦理的模式。片面的爱和片面的义务，它的对象应该只限定于神，而不应该是人。

传统伦理思想中注重人及人与人的关系，同时人也不可以逃避这种关系，伦理思想无论怎样求新，这两点仍必然会被肯定。人需要在与人的关系中才能成全自己，这是对的。问题是处理人与人关系有多种的方式，如果一种方式与成全自己的目标相违背时，就必须做合理的调整。合理的标准最重要的，是承认人际双方都有自我的独特性与人格的完整性，承认当我尊重你的需要时，我也必须尊重自己的需要。这在以往以家族为中心和以上帝为中心的伦理中，都是不被允许的。这种新伦理观，是建筑在健全的个人主义的基础上，比较能允许发挥各自的潜能，并使人际双方都有机会成长成一真实的人。

“五四”以来保守主义者很少能像贺自昭那样对传统伦理有深刻认识，传统在他们的心目中变成有价值的实体，甚至把它神圣化，成为传统伟大成就的囚犯，结果所提倡的固有伦理，仍只是被当作一般惯例习俗保留着。心理学家葛登纳在讨论社会

与自我更新的障碍时曾指陈："规范、习俗、与程序的繁殖的影响之一，是抑制了活力，或者更正确地说，把活力导入一致论的死巷。为了要适应这些规范而做的长期努力，埋没了活力，摧残了一切的热情、自然与创造力[15]"。我们的社会实情，并不如此严重，但这种现象的确仍然存在。

4. 传统伦理的转化

前文已提到我们伦理思想中，已有来自另一支文化的新质素渗入，因而引发"五四"后新旧中西的长期争论，这些新质素主要包括自由、平等、天赋人权等，这代表一个新的价值体系，这些新的价值观念，清末民初在少数知识分子间即已流行，并尝试建立新的律法加以推行，但都没有成功。因新的律法主张尊重人权，以法治代替礼教，具有显著的个人主义色彩，这种新律法一旦施行，必然使奉行了两千余年的三纲伦理造成严重的紊乱，并使巩固已久的道德权威和政治权威——维系传统社会精神生活的两个基石——趋于动摇[16]。这是旋乾转坤式的转化，会影响到世界观的改变，要整个民族都接受这种变化，的确非常困难。尽管我们曾经历新文化运动的洗炼，60年后我们仍旧僵持在新旧行为规

范交相混揉，个人或群体的行为无所适从的阶段。

我们的困难究竟在哪里？传统伦理的转化绝不可免，为何这方面的进展一直远落于社会其他变化之后？在这里我们必须先了解一些事实，即凡是涉及到与情感有关的基本文化特质，如信仰、观念、态度等，在文化涵化的过程中，都是不容易改变的[17]，因这是民族性赖以形成的核心，这核心的部分如被改变，会整个打破原来的心理习惯和生活秩序，是一件极端痛苦的事。在身受文化冲突带来的痛苦中，只有极少数的知识分子，甘愿忍受并正视这种矛盾与痛苦，然后运用他清明的理智寻求调整之道，进入人格重建的过程。这是一个精神觉醒和革新的漫长过程，需要一生的奋斗仍未必能竟全功。因此多数人不能或不愿如此去做，有的仍固执于原有伦理体系，排斥新的伦理质素，以避免内心的徬徨和不安；有的则任其新旧伦理质素共存于人格内部，就不同情境随时使用互相矛盾的不同质素[18]。前者的反应表现心理的逆退，后者的反应在过渡期中有助于心理的安全，但皆不足以促进文化和伦理价值的创新。

另一点重要的认识是，在一个逐渐进入现代化社会的过程中，由少数知识分子树立新人格的典

范，固然是促使传统伦理现代化的一个有效途径，但仅此还不够，知识分子还有帮助那些不愿做行为调整的多数人走向积极转化的责任。固执于传统价值的人，应该受到同情的了解，如果我们能由他们坚守的传统中发现新的意义，即有助于恢复他们的自信心。传统主义的心态多半是由于受过激的反传统心态的刺激而走向另一极端，如能对传统重做理性的抉择，会增加他们再出发的机会，至少也可使新生的一代抱这种态度的人大为减少。对长期以来反传统的潮流而言，努力去发现传统的新意义，也是一件再出发的工作。现在有心理学者指出，在中国现代化的过程中，传统重社会轻个人的倾向也可能会产生好的影响，因过分强调个人的现代生活中，会使个人逐渐脱离社会的网络，进入慢性的社会疏离，而中国人以社会为中心的传统倾向正可予以调剂[69]。另有精神科医师，根据临床经验，认为现代人小家庭制，并不是理想的家庭，最理想的家庭制度是小家庭化而仍保持着原有大家庭制度中家族彼此间心理上的密切联系[70]。也有历史学者提到，据若干人类学家的观察，台湾民间保存的中国传统文化特质，不仅没有变成现代化的绊脚石，而且往往适时的促成了现代化过程中的转变。例如中国的大家族制下，家族成员有互相的义务，有若干

新兴企业就是由亲属的网络累积下必须的资本。又如籍同乡间邻里乡党的感情，使一群新进入城市的青年劳工，连结为一个亲密团体，使他们相濡相湿，不致在陌生的大城市中感到难耐的孤寂[29]。日本在利用传统文化的特质，以达成他的工业化，曾创下极为成功的例子，萨文·史莱坡在《美国人的挑战》一书中说："日本可算是没有失去其社会文化的特征，并且不陷入只模仿人家的毛病，而达到最高竞争水准的大国的一个实例"。这应该也是我国努力的目标。

从上面几个例子，一方面使我们知道，传统的伦理价值确有再认识的必要，一方面也可看出，传统伦理在现代社会仍可以产生新的作用，不过这种作用毕竟有限，不足以由此导引出新伦理体系的主要内涵，建立维系现代化社会的新伦理，必须经历吸纳融化异质文化中的伦理新质素的过程，这是我们目前面临的最大困难。

一个社会形貌的转变比较容易，一个社会的精神要转变就相当困难，造成困难的原因当然很复杂，但最直接而显著的一个原因是教条主义作祟，精神转变是思想到行为的创革过程，而教条却要求我们："不要思想，不要表现个人！教条里也许蕴藏着好的，智慧的思想，但教条本身却是坏的，因

为它无条件地被人接受，无条件地被视为好的[29]。因此，教条成为创新的大敌。伦理教育是促使社会精神转变最直接的导因，而我们今天的伦理教育恰如葛登纳所说“是极度无效的”，因为“我们常常在应该教导年轻人种植他们自己的幼苗时，却给他们以剪下来的花朵。我们用早期创新的产物来填塞他们的头脑，而未教导他们自己去创新。在我们应该把心智视为供我们使用的工具的时候，我们却把它当做要填塞的仓库[30]”。这正是教条主义教育的最佳界说，这种教育严重妨碍我们建立自我更新的系统。

“他山之石，可以攻错”，我们的邻国日本在战后的经验应该对我们最具参考的价值。战后的日本已是一个新生的国家，传统的转化显然远比我们有成效。

战争结束的初期，日本的道教德育失去了重心，因为必须改变以往军国主义的教育，转向民主主义的新教育。1947年（1945年战争结束）制定“教育基本法”，以喜爱真理与正义，尊重个人的价值，培养自动自发自力自主，尊重学术自由，以及文化的创造和发展为教育的目标。1955年前后，强调国民教育的理念，主要在拥护宪法和学习宪法，同时要求自由主义的原则必须在教育里充分实

施㉙。

日本战后教育的导向，受美国人的影响很大。1946年一个考察团在日本各地视察之后，提出报告书，日本过去因受中国文化影响，教育里一向重视"修身"课，报告书针对这一点提出建议："在过去日本的教育课程里面为培养服从心的'修身'课，现在应加以另一种解释，使其为自由的国民生活中的一个普遍的东西，例如促进平等的礼仪作法，促进民主政治的协调精神，以及促进日常生活中的合理的科学精神，均可称为广义的'修身'。这种作法和精神，应在民主性学校的各种计划或活动中设法使之成长，更进而使之实践㉚"。4年后另一个考察团对"道德教育与精神教育"所提的方针与前次相同，但有更细致而精辟的陈述，它强调人间的改变是全体的，也就是"全人格的改善"，报告书说："如果认为道德教育仅可学自社会科之教学，那是错误的。道德教育必须通过全教育课程来说明，而且是不能和青少年们在家庭里或在宗教团体中，抑或在社会团体中所受到陶冶分开来的。民主性陶冶的目标，是在于建立理想的社会秩序。民主的教育可高扬自由的气氛，而在这种气氛之中，道德精神最可得以发扬㉛"。这是促使新伦理诞生的一个很理想的构想，在这个构想里，新伦理与民主法治社会

的建立，在同一个精神基础上推进。对传统伦理而言，这是一场整个社会精神的革命，如果目标正确，教育计划和教育实施能充分配合，也要三五十年才能见到显著的成效。今天的日本当然距离这个理想还有一段距离，但他们有努力的明确目标，战后成长的一代已表现出与以往不同的精神面貌，其中当然也出现工业化以后新的问题，但问题已脱出传统的范畴。而我们呢？正如旅美科学家孙观汉所感叹的："台湾经济起飞，而社会的精神还在踱传统的方步[27]"！究竟如何才能脱离困境，以后各章将继续探讨。

【注　释】

①《云五社会科学大辞典》，"人类学"，241页，管东贵、芮逸夫撰"传统"条。

②《云五社会科学大辞典》，"社会学"，219页，龙冠海撰"传统主义"条。

③徐复观说："我认为对中国文化和西方文化应该抱一个相同的态度，我们很诚恳地去学习，很认真地去了解，了解以后再加以审慎的批判，而批判的基准，是应以整个的现实社会人生的问题作对照。如果它没有意义，中国的也好，西方的也好，我们都不接受；若是有意义，中西也好，都应接受。在此处没有中西的分别"。他的话可作为"批

判的程序或理性的了解"进一步说明，见杂文集《记所思》，97页，1980年，时报出版公司。

④宋明炜《现代社会与社会心理》，序文4页1975年，正中。

⑤这里所说的反传统思潮自以反儒学为主。关于反儒学的历史意义以及反儒之动机和想象的复杂性，可参看王尔敏《中国近代思想史论》532页对"近代反儒学思潮"的提示。1977年自印本，华世总经销。

⑥这种态度是犯了"文化化约主义的谬误"，参看林毓生"五四时代的激烈反传统思想与中国自由主义的前途"，见周策纵等著《五四与中国》，361页，1979年，时报出版公司。

⑦以下有关传统社会的了解，是参考前注④之书，21——32页。

⑧见梁漱溟《中国文化要义》，第五章，1963年，香港集成图书公司。

⑨见《乡土中国》，37页，1967年，绿洲出版公司台版。

⑩参看韦政通"仁的哲学的时代意义"第五节："终极的关切"，见《巨变与传统》，201—204。

⑪参看殷海光《中国文化展望》，120页，1966年，文星书店。

此文见《文化与人生》，1973年，地平线出版社台版。

⑫最近张灏主张"以传统批判现代化，以现代化批判传统"，就是另外一种提法，见"中国时报"1981年，五月四日——五日副刊。

⑬前注⑫之书中，贺氏另一文"新道德的动向"，文云：

"旧道德还有一个缺点，就是太偏于消极的独善，而忽视了积极的求共善。太偏重个人的潜修，而缺乏团体生活的共鸣"。这些缺点就是由于被差序格局所限。

⑮葛登纳著，马毅志译《自我更新》，59页，1973年，三山出版社。

⑯关于清末民初新律法的精神和它的影响，参考龚忠武《学而集——从君主到民主的中国社会》，102—104页，及112页，1971年，环宇出版社。

⑰参看曾炆煌"涵化之心理问题"，见《现代生活与心理卫生》，94页，1971年，水牛出版社初版。

⑱参考前注④之书，263—264页。

⑲杨国枢"中国国民性与现代生活的适应"，见前注⑰之书，106页。

⑳林宪"现代化生活与精神疾病"，见前注⑰之书，204页。

㉑许倬云"由中国文化谈统一问题"，"中国时报"第二版，1981年4月9—10日。

㉒参考哈礼斯著，洪志美译《开放的心灵》、202页，1976年远景。

㉓同前注⑮，30页。

㉔参考帕新著，刘焜辉等译《日本的现代化与教育》，188、195页，1973年，动狮。

㉕同前，255页。

㉖同前，268页。

㉗孙观汉《菜园拾爱》，110页，1981年，星光出版社。

第二章

人性与伦理

人性的问题，在人类知识的进程中，一直是一个颇具挑战性的课题，但长期以来，由于受到方法及相关知识本身的限制，在20世纪以前，似乎并没有太大的进展。直到本世纪，由于人文社会知识分科分类越来越细，不同领域的独立发展，产生了不同的观察人性的方法，也累积了不少可供互相观摩的知识。这种发展距离了解人性的全幅内涵的理想，仍很遥远，但确已突破过去那种抽象的、静态的人性观，进入具体的、动态的人性观。尽管有研究生命的科学家宣称，我们对人仍相当无知，不过新的进展，对促进人际和族际之间的关系，以及社会的发展，已有显著的贡献。

人性问题影响深广，政治、经济、社会政策中的许多争论即导源于人性思想的冲突①，资本主义与共产主义为何有严重矛盾？儒家与法家为何不能相容？其基本原因亦在此。当我们希望建立新伦理时，对人性问题必须加以重新探讨，新的伦理必须建立在新的人性观上。

1. 传统人性观的局限

新的人性观来自对人性知识的进步，它与传统的人性观并非对立，但足以显示其局限。局限由于历史的差距，非由于古今人智力的高下。传统的人性观往往以一种简单的形式来提示问题："人是什么"？简单的询问，也就产生简单的答案，希腊哲人说，"人是理性的动物"，从柏拉图到19世纪，一直代表西方思想大传统中对人性的主要了解，这个了解与人是照着上帝的形象而塑造的圣经观点相一致②。中国大约在孔子以前就有"人为万物之灵"的思想③，孟子开始把"灵"赋予道德（仁义、人伦）的意义，因此可以说，"人是道德的动物"，我们能充分理解，这种观点在把人从自然分离以及提升人的尊严的历史过程中，有过划时代的意义。也正因为其意义重大，形成了思想上的无上

权威，因而限制了后人的思考。直到19世纪，在科学方法的启导下，才渐从传统知识的枷锁中解放出来。从理性或道德来界说人性，理性与道德只不过是人性中静态的存有，在这里自无变化可言。进化论学说兴起以后，认为人的原始构造经过八万年的进化发展已经更易，因而导致人的肉体以及可能包括他的心灵显然的改变。进化论对人性的了解是否正确，不是这里要争论的问题，我们关心的是，进化论打开了了解人性新的可能之路。

传统的人性观，一落到现实表现的层次，既有理性的，道德的，就有反理性与反道德的，于是产生了“灵”、“肉”二元的思想，“灵”指精神，心灵、灵魂或道心、天理，“肉”指身体或人心、人欲。这二元的思想一旦被导入宗教或道德的生活之中，又必然产生精神与肉体的对决，以及精神能主宰肉体等思想。在这种思想里所设想的精神，俨若能超出肉体之外，成为一切神圣，至善的根源；与之相对的肉体，成为被贬被克制的罪恶化身。当这种人性观流行的时代里，所谓行为规范和行为者的信念，主要成为制恶的工具，于是灵肉或天人交战成为人性的主要现象，如何使精神控制肉体，使天理克制人欲，也成为这种人性观中最主要的节目，宗教生活中的灵修，道德生活中的修身，生活

的重心就是在二元对决中挣扎前进。这种人性观的局限，是只着重二者交战关系，很少注意其他可能的关系，尤其忽视了身体这有机体本身的独立法则与独特功能。

传统的人性观当然不止于上述的这一类，亚里士多德就曾以整体的观念了解人，在整体中人具有各色各样的功能，包括物质的、植物的、动物的，以及心灵的等等。荀子也有类似的见解，他认为物质（水火）有气而无生，植物（草木）有气有生而无知，动物（禽兽）有气有生有知而无义，人则为气、生、知、义的总和④。这种思想在中西传统中并没有引起多少注意，直到最近才从科学那里得到了强而有力的支持。

根据生理学的知识，我们已知道，人身体的生理法则与恒星世界一样的稳定，它们是不能由人们的意志所代替的，我们必须照它的原样来接受它⑤。照这样了解，极端克欲要求的传统修养，实已破坏了生理法则，使它不能发挥正常的功能，因而人的精神也很难获得健全的发展。健康的生活，须依赖灵肉的合奏，并互相支援的关系中才能得到⑥。人并不能随心所欲，不但“人欲”不能，“精神”也不能，二者都须受社会的影响，尤其要受生理法则的制限。心理学家葛登纳（John W.

Gardner）说：“我们常听到这种空幻不实的说法：人可以做他自己和命运的主人，解除掉困累他的束缚，可以是一只自由翱翔的小鸟。这种观念产生严重的混淆。完全的个人自主是子虚乌有，不可思议之事。”⑦人有自由意志，因而在某些事件上人可以做他自己的主人，这应该不成问题，但完全的自由，只能是一形而上学命题，在现实的人生中，则绝不可能。

传统人性观的大趋向，是着重在人禽之辨上，因而使二者之间形成一个不可跨越的鸿沟，这种观念成为人类文明发展史上不可或缺的支柱。即在20世纪，它依然是一种主流。但有一个新的趋势，即把人与动物的关系逐渐拉近，坚信人是动物的一种，因此人的行为也可以纳入动物行为这个大范畴里来了解。对几千年的传统而言，这是对人性探讨的一个新的起点，如果说以往的人性观是为人性建造了一座神圣的殿堂，那末新的努力是把人性的问题重新还原到自然的人性的基础上来。这种发展目前仍方兴未艾，将来对人类的社会，尤其是人际关系的合理化上，必可有新的贡献。

2. 人的特性——本能到创造

在传统人性观的大趋向中，人与动物截然不同，因而本能与学习，先天与后天，这些概念一直被认为代表着极为明晰的化分，成为教育理论和道德理论的重要基础。在新趋势下，这种区分逐渐引起疑问，原来明晰的现在重又感到模糊。新趋势的目的不在否定传统的区分，而是要为这种区分导求更多事实的依据，更重要的是，希望能在本能与学习、先天与后天之间建立一种连续变化的序列。

与孟子同时的告子，由“食、色性也”的名言，已正确地建立起本能的概念，可惜他对本能对人生的影响，并没有进一步的说明。劳伦兹则指出本能除食、色之外，还有逃亡与攻击欲望，并认为攻击本能在人类进化的早期，便以特别强度发展而成，直到人类社会获得合法的安全保证，这种本能才失去其重要性。佛洛依德则发现生命并不是被食、色这两种利己的驱使力所统驭，而是被两种热情——爱与破坏所统驭，他称爱为“生命本能”，称破坏为“死亡本能”，这两种本能与饥饿、性欲不一样，因它们并不都是为求自身的生存。佛洛姆对佛氏的理论做了修正，他不把爱与破坏视为本

能，而是根源于性格的热情，本能纯是自然的产物，而这两种热情则是社会的、生物的与历史的产物。爱与破坏虽同属根源于性格的热情，但寻求爱，还可以加上寻求自由，都是主动的欲求，而破坏、残害、控制或屈服，则为被动的驱使力。这两种热情虽并不直接有益于身体的生存，但它们和本能一样强烈，甚至更强烈，因为在爱、自由、变化等热情的追求如果失败，有些人会因此自杀，由于性欲不满足而自杀，实际上却是没有的。佛洛姆认为，这种基本的热情才是人生的基础，一切使人值得活下去的东西都是由它们组成⑧。

根源于性格的热情，既是社会的、历史的又是生物的产物，说明这种基本热情与本能似有联系，但远远超出本能的范围，在人的性格中，后天获得的成分与先天的成分往往互相交织，因此人的性格也是本能与创造的交集之所，人类的种种特性就是在本能的（生物的）基底上所表现的种种创造的成果。

先天与后天，本能与学习的区分，在一些新的实验中，似乎令人迷惑，比较行为学家赫斯曾以条件反应做说明的例子：狗如果嗅到什么香味或异味时，它们便会垂涎三尺，这种动作无疑是先天的。你在它们吃东西前，摇一下铃（这是巴夫洛夫为了

证明条件（制约）反射的形成而作的古典实验），则长久之后，即使没有味觉，狗也会分泌出唾液。试问，在这个例子上，你说哪个是先天，哪个又是后天的动作呢？此外赫斯还举了西斯小鸡实验的例子，于是他说："在许多行为模式上，先天与后天的成分，通常是紧密连接的"。在紧密连接的行为中，他依然做了精细的区分："它们学到的东西，无疑是后天的，但驱力却是先天的⑨"。

本能这种驱力，在传统人性观的大趋向中，一直被认为是负面的意义，它对人生的复杂功能，更是茫然不知。本能对人生的重要性，以下面科学家卡里尔（A.Carrel）的言论中可以获得简要的说明，他说："性欲的腺除了鼓舞着人们，从事其传种接代的行为外，还有另外的功能。它们也能够强化生理的、心理的和精神的活动力。没有一个阉割了的人，会成为一个大哲学家大科学家，甚至一个大的犯罪者的⑩"。但本能对人的影响毕竟有限，譬如模仿是一种本能，因动物也具备这种能力，但只有在人的身上才能使这种能力获得充分的发展，这就不是单单由于本能，而是由于人除了本能之外，还有一种更重要的能力——一种创造的潜能。所以人虽也是一种动物，但却是一种独特的动物。

尽管人类文化的进展，主要是依赖人的创造力，但我们对这方面的知识迄今仍极有限，人的原创力本身，几乎和上帝一样神秘难测。葛登纳根据若干研究的成果，认为各色各样富创造力的人，他们确有共通的特性⑪：

（1）开放性　具有这一特性的人，标示了一个人对冲击到他身上的景象、声音、事件与观念的感受性，在大多数人习以为常的事物中，他仍能感受到它们的新鲜性。同时有创造力的人也比较能放开意识的控制，并毫无畏惧和焦虑地面对自人格较原始与无意识的层次所升起的冲动与意象。

（2）独立性　有创造力的人能够把自己从一般人所陷进去的社会压力的网络里解放出来，并怀疑一般人都接受的假设。他有冒险与面对批评的能力，在日常生活中并无异于常人之处，他把独立性保留在真正与他有关的事上——他的创造性活动的范围。

（3）柔韧性　这种人在问题的思考上能变通方向与策略，能放弃他对问题的初步印象而重新认识它。与柔韧性有关的一项心理学家称之为“对暧昧的容忍”的能力，这种能力使他容忍内心的冲突，能对问题悬而不决而不遽下判断。

（4）在经验中寻出秩序　当创造性人物将自

己的丰富而广阔的经验开放时，同时他也展现出一种在各种经验中寻出秩序的特殊能力。具高度创造力的人，给人的印象好象都会有点目无法纪，但真正创造性人物并非自外于法规、而是制定新法规的人。每一个伟大的创造性成就，多少都是从混乱中寻出秩序来的。他在无头绪中寻求关系，将起初似乎没有关系的观念连接起来，拟出一个包含更广的架构。

以上这些特性，无疑的是较高层次上的人的基本特征，照理具备这些特性的人物，即是一时不容易被了解，也应该受到尊重。很不幸，人类历史所显示的，那些创造性人物，总是要受尽人间的磨难，一般人乐于享受创造的成果，但当新观念威胁旧观念时，又极端地无法容忍。人间绝大多数的人都与创造的特性相对立，他们不是开放的，而是封闭的；他们不是独立的，而是依赖屈从的；他们不具备柔韧的弹性，而是僵固地奉教条为真理；他们不能在经验中寻找秩序，而是死守着传统的规序不知变革。多数不宽容者与少数创造者的对立，使人类文明遭到难以估计的损失，不宽容者唯一自慰的，是对创造者的坟墓欢呼礼赞！

3．开放的人性观

由心灵与身体来界定人性的观点，最大的问题，是没有重视灵、肉与社会文化的关系。灵不能只是一面镜子，也不能只是一个精神实体，它一定有它的内容，这些内容一定是他所在社会文化的反应。身体方面也一样，它是一有机体，生来就有某些需要，为了生存，这些需要必须满足，这一点所有的人皆同，但在不同的社会文化里，满足需要的方式可能有很大差异。这种关系不能重视，使得传统的人性观一直限制在心体与个体的领域里打转，所谓精神生活，所谓修养，独善而已。它不能促进或诱导对社会文化的复杂问题，寻求一合理解决的途径。独善生活如走向极端堕入禁欲主义，视肉体为唯一的大敌，无异把人生导入自戕之路。你说“人是理性的动物”，或说“人是道德的动物”，依照这种人性观，对站在你面前的任何一个人，你想要了解他，能提供什么帮助呢⑫？人性问题的探讨，不能只教我们知道值得崇敬的圣贤、神仙、超人，同时也应该使我们能理解希特勒这样的杀人魔王。

个人与个人之间，群体与群体之间，都有复杂

的差异性，这些差异反映出复杂的人性，要企图了解复杂的人性，必须从传统封闭的人性观中解放出来，采取广阔的人性观。当存在主义哲学家萨特宣称无所谓人性时，如不详察“存在主义与人道主义”一文的文义，都会引起直觉的反感。但他说“他所创造的他自己是什么，他就是什么”，无论如何代表着一种人性的新观点，这与人类学家孟德鸠（A.Montagu）所说“人性实是人类所造成的自己的儿女”很相近，不过人类学家对人性的了解，是得自不同文化研究的经验，对人性问题来说，经验才是重要的导师，丰富经验的累积，才打开了了解复杂人性的大门。

孟德鸠因感于过去用“什么是人类的本性”这样简单的方式来提示问题的不够健全，于是站在人类的立场，他提示了一个新的问题：“人类是由什么组成的或造成的”？人是超越生物预定反应的动物，因此必须学习某些反应，这些反应遂构造“人性”，孟氏认为人性就是一种“反应模式”，是经由团体的传统，藉双亲和老师的功能作用，灌输到人这有机体之内的。由于人类文化具有复杂的多样性，因此在不同文化里表现了不同的人性形式，这种人性的差异孟氏称为第二性的差异，它是为着反应特殊的文化经验之刺激而人为地发展出来的[13]。

一个中国的幼儿，如自幼移居美国，在美国文化中长大，经历美国式社会化过程，除了肤色体型仍是中国人之外，他的生活方式和价值观念则完全是美国人，他的生活方式价值观念不同于中国人，“心灵”或“精神”自然也不同，这说明人性乃文化的产物。文化有大传统小传统，有主文化次文化，有祖传文化外来文化，有中心文化偏远文化，有合理的文化，也有反理的文化。另一方面接受文化的个体的潜能人人不同，接受的方式也有差别。由这些主客因素的复杂组合，遂产生个体的独特性，这才是造成“人心（性）不同，各如其面”的真正原因。根据这样的人性观，我们才有希望了解复杂的人性。要了解我们遭遇的每一个人，离开他生存的文化社会及其特殊处境是无从着手的。

人性既是文化产物，人性是可变的。人性虽可变，改变人性毕竟是人间至难之事，因为必须改变人所生存的文化社会及其处境，这绝不是一二世代就能见其功效的。一种文化既然形成传统，除非它有一天完全不能适应现实世界而遭到淘汰，否则它的改变只能限于某些部分，由文化所塑造的人性也是如此。现在我们知道民族性或国民性是可以改变的，但可变中亦有不可变者在，否则就不能保存它的民族特性。世界文化的理想在长远的历史中可能

会实现，但也只限于一些能被普遍接受的部分，民族文化的殊异性永远会存在。有殊异性的文化，就有殊异性的人性，有殊异性的人性，冲突与矛盾就不可避免。以往把种族文化的殊异性化为价值判断中的优劣等差，使有的种族自以为天性就是世界的主人，其他的种族就只能忍受被侵害剥夺的命运，这种种族有优劣的观念，不知为人类带来多大的灾害，而且最大的灾害竟然就发生在人类文明进入新高峰的20世纪。不同种族的殊异性之间，没有优劣之分，但文化有殊异性这件事实我们必须承认。承认这殊异的事实之后，第一件要学习的大事，就是互相宽容，学习同情地了解对方，并进而能彼此欣赏，这是未来世界中每一个人必须培养的襟怀，也是人类学习和平相处的新起点。到目前为止，人类学的知识，以及开放心理的知识，对培养这种态度，都能提供直接而有效的帮助。

4. 人性与伦理

以上三节的讨论，从传统人性观的局限转出开放的人性观，然后希望从开放的人性观中导出人类能和平相处的态度，目的在为新伦理提供一个新人性观的基础。下面对二者的关系做进一步的说

明。

前面我们说过，今日探讨人性问题，要把人性神化的传统予以改变，重新还原到自然人性的基础上来。为什么要有此改变？因为自然人性是人类平等的唯一立脚点，也是促使人性神化幻灭的唯一依据。人的潜能、智力、机遇、成就无一平等，在种种不平等的情况下，我们仍希望建立人人互相平等对待的关系如何可能？这就必须重新提醒人人自具的自然人性，只有在这个基础上才有希望发展出真正平等的关系。讲平等除了自然人性之外，不依赖任何其他的条件，天赋人权，法律之前人人平等，也是同一依据。现代法律所保障的人权，不因人的潜能、智力、机遇、成就的不同而有不同，只要是具有自然人性的同类，就享有基本人权，就受到法律的保障。只有对人类这个共同基础的自觉，才有利于人际健全关系的发展。旧的伦理教我们，必须先知道对方在社会扮演的角色，才能决定是否该尊重他，未来的伦理则要求，只要是与我们同类的人，都应该学习彼此尊重。

旧伦理适用的关系主要是一对一的，新伦理的范围不限于此，甚至也不限于“己”与“群”，而必须扩及“己群”与“他群”。由于人口暴涨和世界性交通网密布，使全人类互相依赖又互相竞争的

关系日增，因此己群与他群之间的问题将日益严重，也更值得大众关怀。己群与他群所指涉的范围可大可小，小则指一个社会内部的团体与团体，大则指国家与国家的关系。在未来的世界里，一个人不仅是家庭的一份子，社会的一份子，一个国民，更重要的还要知道如何扮演国际社会一份子的角色，他所需要的胸襟与知识是大不一样的。如何处理这方面的关系，在以往的传统中很难得到真正的教益。在中国，一方面曾有过四海皆兄弟的天真幻想，一方面又始终坚持夷夏之辨的大原则，一直把己群尊为天朝上国，把他群贬为蛮夷之邦，落到现实上，真正相信的还是“非我族类，其心必异”。基督教的传统虽信仰博爱，但好几个世纪以来，并不能阻止白人信徒对黑人的偏见与残暴，把黑人视为家养的动物，曾是白人社会很普遍的思想。要改正这种根深蒂固的偏见，合理地处理这方面的关系，任何传统的道德教条都没有多大的帮助，我们需要的是新的观点和新的知识。新观点新知识得之于不同社群的研究经验，只有追随经验才能破除迷执与固蔽，才能使开放思想真正可能。

首先应了解强烈的己群意识是怎样形成的？一个人的成长，不能不依靠家庭以及家庭以外的社会，成长过程中必然培养出对这两种团体特别浓密

的感情，所有的传统无不教人维护己群的利益并抵抗外来的攻击，视为每一份子的天职。当自己的家庭和社群与别的家庭和社群发生冲突时，不论有理无理，你必须站在己群的一边，坚决一致对外，被认为理所当然。人类无数世代以来就是靠这种意识维护了他们的生存。但在己群与他群的关系日益密切又复杂的今天，强烈的己群意识已形成使这种关系合理化的严重障碍。因从这种意识里培养不出客观评价自己观点的能力，也培养不出同情了解他人观点的态度。

封闭的人性观就正好是强烈的己群意识的精神支柱。要突破这种以己群为中心的意识，必须学习开放的人性观。开放的人性观象一面巨大的镜子，反映出人类众多群体的复杂多样性。众多的群体，以人种的观点本是同一根源，都具有同样的基因，正如生物学家莫里斯（D.Morris）所说的，“若除去各种奇特的服饰，我们都是同样的裸猿⑭”。当然群体与群体的差别不只是服饰，由于地理、气候及生活环境的不同，于是产生了不同的生活方式，价值系统和思想态度。开放的人性观，在面对复杂多样性的事实之前，要求人类的每一份子都必须学习了解历史和文化的相对的观念，历史相对观和文化相对观，可以帮助我们了解为什么他群的价值观与

已群的会有所不同。在这一点上孟德鸠认为最好的说明方法是指陈其他文化里的人民如何获致他们自己的价值观念⑭。同时孟氏建议，西方人应研究西方文化以外的佛大文化，尤其是中国和印度的文化，这样才能有效地发展出一种较均衡的价值系统的观念。而我们维护传统文化的人，却坚持中国的伦理系统优于西方和印度的偏见。中西学者的胸襟为何有如此差异？关键就在我们的学者缺乏新观点和新知识。

对他群怀有敌意，这种偏见在程度上也许稍有差异，但普遍存在世界的每一个角落，对敌意或偏见表现的过程，莫里斯构想了一个很典型的例子⑮：

（1）你看，那个绿头发的男人在打一个小孩。

（2）那个绿头发的男人真可恶。

（3）所有绿头发的人都可恶。

（4）所有绿头发的人都会攻击任何人。

（5）那边来了一个绿头发的人，要在他打你之前，就先打他。（那个绿头发的人并没有先挑衅，但被打了，很不甘心，为了自己也打回去。）

（6）你看吧！我说得没错，绿头发的人都很可恶。

（7）所以，要打所有绿头发的人。

这是一个很简单的小故事，说明了他群的人如何变成仇恨的对象。莫里斯说："这样分析排列起

来，我们一定会觉得这种推理过程很可笑。确实很可笑，但它却代表了许多人的思考方法。这正是造成团体偏见的主因。即使你能觉察出这七个推理的谬误。但大家确实都这么推理过”，只要把其中“那个绿头发的男人”换成“江西佬”、“湖北佬”、“下江人”、“上海人”、这个故事对我们是多么熟悉！对自己的同胞尚且如此，何况对其他民族？

为什么会对他群民族怀抱敌意？归根到底只是由于封闭思想使我们产生地域偏见和文化偏见，使我们不能采用平等的眼光去看所有的人。孟德鸠说得对：“此种偏见并不是天生的特质，而是团体在实践生活上受制约而产生的结果。一个真正文明社会的功能应该使其成员免除此种偏见，并教育他们，使其对他人感到兴趣，而且想了解他人的价值观念”。这是说我们必须训练开放思想，才能从封闭思想产生的偏见中解救出来。具体点说，要化解地域的偏见，必须扩大己群意识，增加同胞爱，在偏见没有化解之前，要学习用公平的方式处理己群与他群的一切事物，用具体的作为消除彼此的疑虑。要化解文化偏见，必须教育所有的人类群体，让他们知道，每一个重要的文化都有复杂的来源，所有的民族对人类文明都有过贡献，即连今日被世

人看作最落伍的非洲，历史上也曾出现过辉煌的文明⑰，近代西方升起以后才把它摧毁。“文明是众多不同民族共同努力的成果，没有一个民族可独占文明⑱”。

以上的新观点与新知识，不止适用于已群与他群的关系，也同样适用于一对一、己与群的关系。在未来的世界里，如果不学习开放思想，我们就无法建立对他人的健全关系。

【注　释】

①参看雷焕文著，陈永禺译《谁是现代人》，2页，1977年，长河出版社。

②阿德勒著，周动男译《西方的智慧》，265页，1974年，幼狮。

③人为万物之灵的思想，最早见于《尚书》、“泰誓上”“泰誓”三篇经后人考证为伪古文尚书，这里说“大约在孔子以前”、乃推测之词。

④见《荀子》、“王制篇”。

⑤卡里尔著，刘光炎译《人·未知者》，62页，1962年，三民主义研究所。

⑥读者如想对“心”与“身”的关系有进一步的了解，可读日人杉靖三郎《现代生活与健康》，第三篇“心”与“身”的健康。1972年，协志。

⑦葛登纳著，马毅志译《自我更新》，112页，1972

年，三山出版社。

⑧佛洛姆著，孟祥森译《人类破坏性之剖析》（上册）11—12页，1975年，牧童出版社。

⑨赫斯著，关绍箕译《人这种动物》，57—59页，1973年，三山。

⑩同前注⑤，62页。

⑪同前注⑦，44—48页。

⑫罗素对“人是理性的动物”这个传统的说法挖苦道：“人是理性的动物——至少我这么听说过。多年来，我一直为这个论调寻求证据，但是迄今我行遍了三洲六洋仍然查无所获。相反地，我看到的世界却日趋疯狂”（见《无稽学大纲》）

⑬见A.Montagu著，Man in process，第三章：“人类学与历史”（参陈少廷译《20世纪的意义》，154—155页，1968年，野人出版社）。

⑭莫里斯著，叶展译《人类动物园——都市人及其环境的探讨》，141页，1979年，巨流图书公司。

⑮潘乃德的《文化模式》一书这方面有很大贡献。

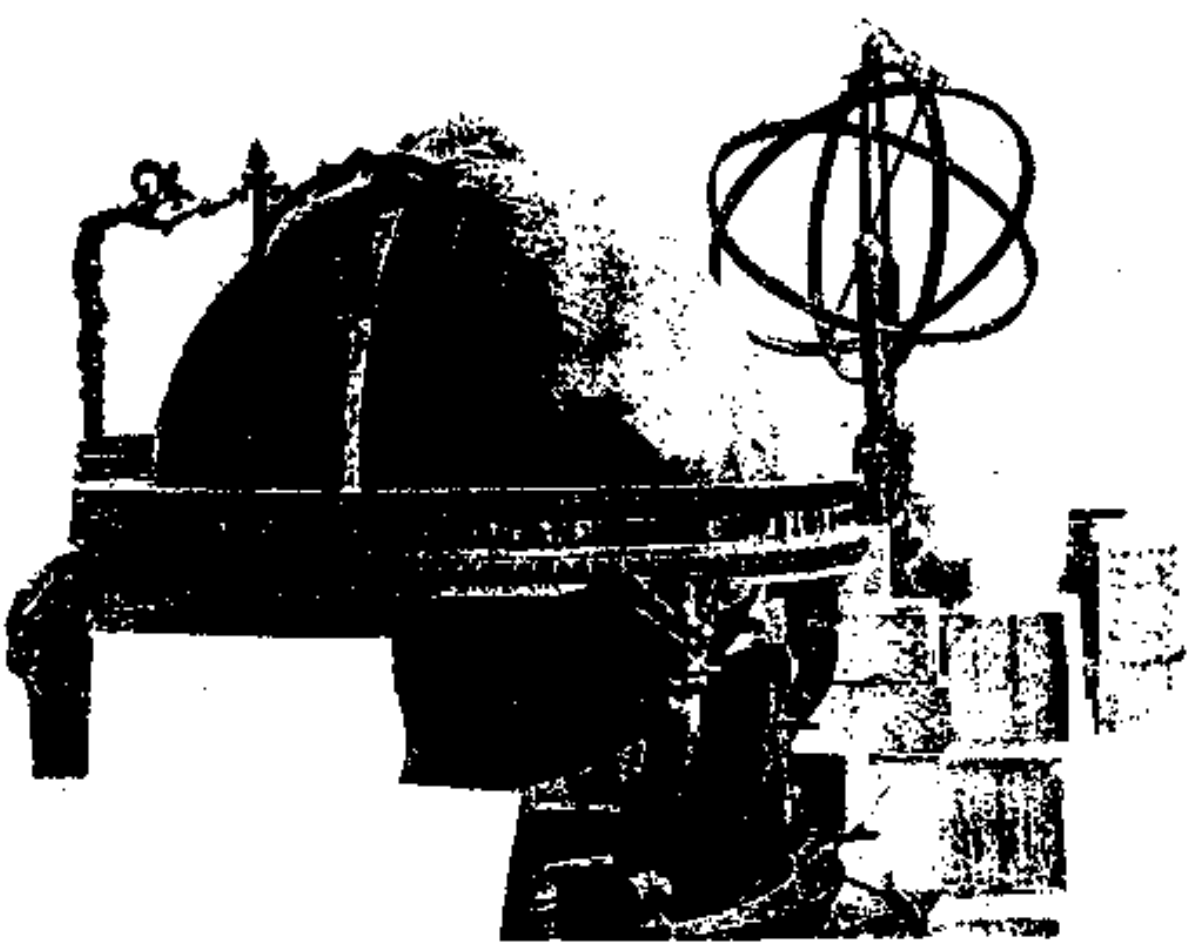
⑯同前注⑭，129页。

⑰参看前注⑭之书，135页。

⑱见前注⑬陈译书，158页。

第三章

文化与伦理



文化是一个民族活动的整体或全貌，伦理是文化活动中的一套价值系统，又可以称之谓文化精神。价值系统或文化精神有不同的层次，最高一层代表一个民族的基本理想，这个理想可能与文化整体相整合，也可能不相整合，而仅是一套架空的观念，实际上支配着群体生活的，是另一套价值系统。产生实效的价值系统与理想的这一套，在形式上仍可能相关，内容则已予以转换。以中国传统为例，的确存在着这样的问题。这个问题在历史上形成的过程相当复杂，本章将予扼要地探讨，所以必须探讨的原因，主要在说明今日发展的新伦理，与理想层次的价值系统并不冲突，相反地，新伦理的实

现，很可能使那一直停留在理想层次的价值系统落实到现实生活中来，使它成为新文化精神的一部分。在发展新伦理的同时，必须加以批判，并要求彻底改变的，是那在过去历史上曾产生实效的价值系统，这个系统近百年来，正如百足之虫，僵而不死，成为中国现代化最大阻力之一。

伦理的价值系统有不同的层次，此外，文化也有不同的性质，不同性质之间的文化，有的可以相对地共存，有的则互相矛盾冲突——这对伦理生活会有怎样的影响呢？本章的另一目的，即在尝试说明，要求群体伦理生活合理化，仅由个人修养或控制的方面着眼是不够的，如果我们不去注意文化中存在着许多不合理的现象——这部分往往对人具有强大的引诱力——并努力逐步去改造它，要使群体生活走向合理化，无异缘木求鱼。

基于上述的目的，我们必须先对文化有一个新的认识。

1. 文化的概念

我在另一本书里，曾就人类学家克鲁伯和克罗孔对历来文化概念与文化定义的检讨，把文化的定义约之为五类：（1）着重文化内容者；（2）着重

文化传承者；（3）着重文化效用者；（4）着重文化差异者；（5）着重文化普遍性者[1]。这五类也是了解文化的五个不同方式，都是把文化当作客观对象来了解的，与一些中国学者把文化视为伟大人格的精神表现者完全不同[2]。现在我打算根据文化的不同性质，把它分成三大类，然后陈述各类在时空中的变化，以及类与类之间的交错现象。这方面的现象相当复杂，牵涉的问题也很多，这里仅作简单的提示，只希望指出影响伦理的文化因素繁杂多端，其中不合理的成分可能远大于合理的成分，这大概也就是造成人类伦理生活中困难重重的主要原因。

这三大类是：

（一）合理的文化　所谓合理的文化是指那些被社会公认的善行善举，以及足以激发善行善举的道德理则，这些理则有助于自我潜能的发挥，社会的进步，人类的和平相处。例如基督教的博爱，佛教的慈悲，希腊人的正义，中国的四维、八德；又如到近代才被普遍重视的民主、自由、人权、平等；这些在基本上都是文化的合理部分。这些理则普遍性越大，合理的成分也越高。如果它具有普遍性，那末它本身也有恒常性，可变的是它的内涵以及实行的方式。

（二）反理的文化　反理的文化是指那些对生命财产、社会秩序、个人尊严具有威胁和破坏的行为，这种行为不单单使人缺乏安全，甚至产生恐惧，因而增长了人与人间的猜疑和敌意。更严重的是，它打击了行善者的意志，煽起了社会的仇恨。例如杀人、抢劫、偷窃、强奸、剥削、欺诈、暴行、侵略等。这些反理的行为，在任何社会都是禁止的。但也有些社会有特殊的禁忌，那些禁忌未必反理，一旦社会和观念起了变化，禁忌可能消失。

（三）非理的文化　所谓非理的文化是指那些无所谓合理或不合理的行为，如游戏、趣味的满足、美的爱好，又如服饰、饮食习惯等。这一方面的行为，在不同的社会里，看法并不一致，有的社会认为是非理的，另一个社会可能认为是反理的。在一个传统性社会转变的过程中，这方面的争执较多，因传统习惯于二元价值观，因此，天地间事物不是合理的就是反理的。中国文字里，“非”与“反”一向是同义字，似缺乏代表中性意义的字眼。只有开放社会里具有开放思想的人，才能体认人的文化活动中的非理部分，这一部分的行为人与人间差异性很大，我们必须学习容忍，能彼此欣赏更好，在这上头争执，只表示我不喜欢而已，不见得有什么

道理。

以上对文化的区分，是一种概念的抽离或抽象的构造，如把它纳入特殊的社会和历史之流中来看，问题可就多了。象“礼”，我们说他在基本上是合理的，因它是任何社会必有的规制，但它的内容差别极大，也有很大的可变性。中国传统中对妇女的许多礼的要求，如三从、四德、七出之类，传统时代以为合理，现代却认为是反理，因此有“礼教吃人”之说。其实“吃人”的岂止是“礼教”，“自由”是多么美的理想，可是人间有多少的罪恶借自由之名而行！又如“民主”，虽被多数人认为是合理的制度，但在这个世界上，真能实行这个制度的只有少数国家。更多的国家，他们既不敢公然违背民主的潮流，又缺乏诚意推行民主，于是产生形形色色的变种③。还有形形色色的理想，一向总是无条件地被认为是合理的，人必须追求理想，才能使生活有意义。为什么人类有那么多的理想，却很少能实现，其中的原因也许很多，但根本的问题可能正在理想本身，佛洛姆教人对任何理想都要加以考问，看看这种理想究竟有多少真实性；它究竟对人类的“能力展现”具有多少鞭策力；究竟对人类与其世界的平衡与和谐的需要，提供了多少真实的解答？许多人认为合理的，未必就真正合

理。

反理的文化现象所代表的恶行十分明确，应该不会有什么争执才对，事实并非如此。剥削与掠夺绝对是坏事，可是帝国主义在他的殖民地上从事的剥削与掠夺，他并不认为是坏的，不但不认为是坏的，可能还有堂皇的理由以掩饰其恶行。侵略是坏的，这是被侵略者的看法，侵略者从不认为是如此。杀人是莫大罪行，战争中杀人最多的可能被尊为英雄，获得国家最高的荣誉。窃盗乃令人难以容忍的恶行，但以“劫富济贫”为掩蔽，就可能被社会容忍。战争集暴行之大成，有的哲学家曾为战争辩护，如黑格尔。象希特勒那样的狂人政权，也一样能获得大哲学家的拥护，如海德格尔。人类社会就是充满着诸如此类的荒谬现象，人性是文化的反应，那末说“人心（性）甚不美”又有什么好奇怪的？

至于非理的文化，前面说过，传统人（不限于传统时代才有）很少能体认这项事实，因此往往把本可以当非理来了解的文化现象，也视为反理。如禁止长发，我们的社会曾一度雷厉风行，为警察先生增加了额外的负担，也闹了不少警民不快事件，现在满街长发，大家看习惯了，也就无所谓了。现在似有人对所谓“奇装异服”看不顺眼，须

知今日被公认为正式服装的西服，几十年前也曾被认为是奇装异服。风俗时尚是可变的，越是现代化的社会变得越快，没有什么大道理可说。传统人一向把风俗看得很严重，对文化中严重的反理现象，却反而视若无睹，这是封闭社会的特征。整齐划一的要求，与民主开放的心态不相容。

根据以上的解说，我们可以知道，对人类行为有决定影响的文化，本来合理的部分，落到现实社会和现实生活中，往往转变为反理的；本来是反理的，却变成是合理的；本来应该是非理的，却被认为是反理的。人就生活在这种混淆不清的文化中。在如此不健全的文化中成长的人，要求行为合理化，该是多么困难！人与人之间的关系很难圆满，不但不圆满，简直是困难重重，己与群以及己群与他群的关系，其困难的程度更不用说。甚至有人说，即使地球上只有两个人，恐怕仍不容易和平相处，原因究竟在那里？由上文的分析，我们有充分的理由说，是在文化。一个渴望进步健康的社会，必须不断改造它的文化，改造文化才能改造人性。

2. 中国文化与伦理

中国传统的伦理，有两个不同层次的系统，一

为五伦，一为三纲，五伦在历史上为何必须转出三纲，第一章已有说明，现在要探讨的，是这两个层次的伦理与文化的关系。

五伦与三纲相比，五伦属于理想层，虽仍反映家族主义的特色，但其所揭示之理，乃孔、孟以前人文思想的产物。在孔、孟的观念中，五伦的关系是相对的，所谓君君、臣臣、父父、子子，君若不君，则臣可以不臣；父若不父，则子可以不子。这是很高的理想，这种理想只有在以个人主义为基础的社会才有可能实现。因个人主义强调自尊尊大，重视权利、义务、平等的原则超越了尊卑的价值。即以父子有亲、君臣有义、夫妇有别等伦理观念而言，也是很好的理想，在家庭主义的社会里，同样不容易实现。以家庭为基础的传统社会，诚如许烺光在“祖荫之下”一书中所说，是以父子关系为主轴，其他的关系都是以这主轴为中心，因此由这一关系所形成的模式，不仅作用于家庭之内，且扩及家族和国家，君臣关系即父子关系的投射。在三纲格局中，君臣关系父子化，不仅使这一伦的相对关系无法建立，就是要做到君臣以义合也同样困难，“义不帝秦”是因特殊的原因。在专制政治未形成以前，孟子可“以义抗君”、“以德抗爵”，并立“不召之臣”等说，专制政治形成以后，这种思想

因犯专制帝王的大忌，逐渐销声匿迹。

为什么古代的家族父子之间不容易发挥“亲”这一原则？因古代家族乃由宗法传统蜕变而出，仍然实行家族制和家长制，家族成员众多，不树立家长的权威很难管理。因此，尽管“亲”这一原则较具有人文色彩，在实际的父子关系中，孔，孟都主张“孝”，而不是“亲”。一旦强调亲爱或亲密的父子关系，会妨碍父亲权威的建立，孝则有助于权威的建立。从家庭结构方面看，是以父子关系为主轴；从家庭控制方面看，是以父权为中心的。在父权中心的家庭里，纵然父不父，也不可以子不子了④。在这里，我们可以知道为什么孝道中要特别提到“无违”。儒家在人文思想的影响下，发展出理想的五伦，但在实践上却又不能不受宗法传统的限制。在当时的社会结构中，理想性的五伦（指相对关系）不能产生实效，在实践层次上，于是使与宗法传统能配合的孝成为伦理思想的核心。专制形成以后，也就是利用这个核心，把这一权威精神转接到君臣关系中去，先有忠孝混同思想的流布⑤，然后才逐渐发展出三纲的伦理。

专制政治是一种家族主义的政治，家庭的大权集中于父，朝廷的大权集中于君，故又称君父，全国（古称天下）的百姓，都是皇帝的子民。专制帝

主要求于臣民的，最重要的一点就是服从，三纲的伦理就是为了适应这种需要而建立。在朝廷的体制里，规定君为臣纲，在家庭的体制里，规定父为子纲、夫为妻纲。纲为纲纪、纲常、名分，在专制天下里，是绝不允许动摇的。为了使子民能在三纲伦理的框架中成功地扮演其角色，因此在教养上特别强调顺，尽忠尽孝固然要顺，妇人之德更是在一个顺字上。顺之与否，不仅影响到家、国，甚至与天下的治乱攸关，所谓“臣事君，子事父，妻事夫，三者顺则天下治，三者逆则天下乱”⑥是也。这才是传统中产生实效的伦理系统，与原来儒家人文精神的相对关系说，简直是乾坤倒转。正式提出三纲说的是西汉董仲舒⑦，而儒家的人文精神就正是断送在他手中⑧。

三纲伦理塑造了中国人权威主义的性格，这种性格的特征是：严守习俗，不加批评地服从权威、相信命运、二元价值观、认同于权力人物等⑨。这种性格，易于扼杀人的个性与才能，成为今日发展新伦理的一大障碍。在新伦理的观念中，认为习俗是可变的，除了理性的权威之外，不服从其他任何权威，不信命运，采多元价值观，不认同于权力人物，尊重个性与个人潜能的发挥。

新文化运动以来的反传统者，攻击儒家伦理

时，悉以三纲的伦理为目标。另一方面保卫儒家传统者，他们能保卫的并非三纲，而是理想性的五伦，当然也重视孝道，但已不是三纲中的孝。在今天看来，反对者与保卫者都做得对。反对者反对了应该反对的，保卫者保护了应该保护的。假如当年能及早把伦理的两个层次区分开，当可减少许多无谓的争论。

思想性的五伦，用现代伦理学的术语，它属于“普通伦理”。这种伦理较不受时空的限制而具普遍性，《中庸》的作者认为五伦的“天下之达道”，即属此义。另外，君君、臣臣等相对说，以及“己所不欲，勿施于人”和“忠(尽己)、恕(推己)”，都是普遍伦理。更重要的则为“仁”，“夫仁者、己欲立而立人，己欲达而达人。”这些道理在人类社会会永远有它的价值，凡是与之背离者，都属于不道德的。

上列儒家教义，仅说它是普遍伦理，尚不足以显现它的特色。这些教义从背景上看，它是具有人文倾向的文化传统的产物，从思想上看，它与儒家推展的人文运动是分不开的。这个运动使上古以人与天神天帝为中心的权威伦理，逐渐转向到以人为中心的人文伦理，这在伦理思想史上，是一次划时代的进展。但人文伦理并不纯是为当时中国那个特

殊社会的存在及其功能的发挥而设想的，为了满足特殊社会的需要，再加上在政治文化的推动下，到西汉终于建立起三纲的伦理。依董仲舒，“王道之三纲”，是“可求于天”的，说明三纲的伦理，在精神上又重新回到上古的权威伦理，但它加于人身的强制性，又远非上古权威伦理所及。三纲伦理用现代伦理学的术语，它属于“社会内在伦理”，完全是内在于某一特殊社会为满足其需要而形成。这种伦理每一社会不尽相同，一旦社会基础动摇，它也随之崩溃。

清末以来，三纲伦理所依据的基础建构，如专制政治、家族制度和农业经济，均已动摇，自由、民主、平等、人权等观念的流行，更直接打倒了三纲的权威。但60、70年来事实证明这些变动仍属于表面，由三纲伦理所塑造的权威性格并没有太大的改变，三纲的形式已打破，三纲的精神依然主宰着我们的教育。今后的努力必须改造文化与改造性格双管齐下，前者的重点在建立现代法治社会，后者的重点在发展民主自由的生活方式，二者相资为用，互依并进。只有实现这个目标，儒家原有的人文伦理思想，才有希望实现于今日的社会。这种理想，在以往的历史上，尽管有少数大儒不断鼓吹，终不免如朱熹所说：“尧舜、三王、周公、孔子所

传之道，未尝一日得行于天地之间也”⑩。

3．反理文化对伦理的影响

合理的文化是人类社会的精神支柱，不仅是因为有合理的文化理想，更重要的是因为有合理文化理想的实践。任何社会善行与罪行都同时存在，善行抵销了一部分罪行对社会造成的损害，才使社会能维持最低限度的均衡，并使多数人对未来仍抱希望。合理文化对人类的影响，众所周知，我们的生活教育一直是把握着这个重点，这是正确的方向。但另一方面，对反理文化的影响，就相当忽略，这不免使我们的生活教育缺乏深度。不同的社会，都有属于它自己的生活理想，也都遭遇了相同的困难，即客观的事实与主观的愿望差距很大。几千年来的文明社会，这现象并没有多大改善，明代理学家罗近汉曾说“仲尼临终不免叹口气”，事实上真正为生活理想奋斗过的人，都不免如此，因一个人无论如何伟大，对所能改变的现状终究有限。以往把现实社会人生种种不合理的原因，总是归咎于人心，因此着力要改善的也是在这一边，观念和知识的局限，恐怕也是以往不能使理想与现实的差距缩小的一个主要原因。今后对这个问题必须换一个方

向去想，深刻地了解到，人类生活中种种不合理的现象，主要是受反理文化的影响太大太深。假如人类社会对反理的文化有相当一致的共识，那末这方面的现象可能早就引起严重关怀，问题是在不同的社会和不同的传统里，对什么是反理或不是反理在认知上有很大的差异。这现象一直阻碍着人的思考。20世纪由于社会科学，特别是人类学和心理学的发展，才逐渐打破这种阻碍，为评估这方面的现象提供了新的准据。

下面将举例说明反理文化对伦理的影响，希望今后思考伦理问题，不再局限在行为者这一面，同时也要注意影响行为者的文化因素。当我们要求改善行为时，如不同时从改造文化去着手，是不能产生多大效果的。

中国上古就有一孝道文化的传统，这个传统经孔、孟的阐扬，遂成为伦理思想的核心，适切地配合了以父子关系为主轴的社会的需要，对传统社会的安定，产生过莫大的功能，因此，一直被认为是合理文化的一个重要部分。孝尽管只是“社会内在伦理”，但无疑的，它在原则上是合理的。后来三纲中的孝道，虽具有高度的强制性，强制要求本身仍然是合理的。因任何法规都具有这一特性，否则它无法产生实效。合理的孝道中竟然产生

反理的行为，一是由于帝制时代用它来作为压制人民的工具；另一方面则使为人父者利用孝道以掩蔽其偏私，任意破坏子女的幸福，正所谓以合法掩护非法。传统时代的法教都是有利于君、父、夫，不利于臣、子、妇的。三纲伦理视片面义务为天经地义，自然无所谓非法反理，现在我们知道那是非法反理，是我们这时代观念的进步。但也只是观念上有进步，实际上这一类的变相行为仍相当普遍，因为我们的权威性格和传统的精神底子改变并不大。

以合理掩护反理的行为，在孝道制度化以后，多得不胜枚举⑪，这里举一个三纲伦理尚未形成以前的例子。据《孟子》、“离娄篇”记载：齐国有一位名叫匡章的知识分子，全国的人都说他不孝，孟子不仅与他交往，且对他很敬重。孟子的行为引起弟子公都子的疑虑，于是询问他的老师，为什么要这样做？孟子答复时，先为“世俗所谓不孝”举出五个条件：（1）惰其四肢，不顾父母之养；（2）博弈、好饮酒，不顾父母之养；（3）好财货、私妻子，不顾父母之养；（4）从（放纵）耳目之欲，以为父母戮；（5）好勇斗狠，以危父母。孟子反问：“章子于一有是乎”？匡章既与一般所说的不孝的条件不合，那末大家为何要说他不孝呢？据孟

子的解释："夫章子，子父责善而不相遇(合)也。责善，朋友之道也，父子责善，贼恩之大者"。最后，孟子对匡章有如下的评论："夫章子，岂不欲有夫妻子母之属哉！为得罪于父，不得近，出妻屏子，终身不养焉，其设心以为不若是，是则罪之大者，是则章子已矣。"

这是一个人伦的悲剧，起因于匡章这个人太憨直，是非心强，因而导致他做出"子父责善"的事来。匡章的责善，行为本身并没有错，如果在现代，可能被开明的父亲所容忍，在古代，就犯了孝道文化的大忌。父亲因过被责，他不能明说责善不对，但他在盖忿的情形下，可以假借不孝之名，把儿子逐出家门。此刻，孝道在为父的身上，成为反理行为的借口，原本是合理的文化，经由人为的偏私，使合理变为反理，不仅破坏了父子的关系，且贻患第三代。"出妻屏子，终身不养"，是在孝道文化的压力下，才做出这种不近情理的事。

任何一种合理的文化，一旦成为盲目的信念，就大坏事。据说印度的传统不允许女子让男医师装子宫避孕器，因此女子宁愿在生下十个孩子后，让他们在街上挨饿。假如这些孩子勉强能长大，结果在社会作奸犯科，你说这是谁之过？禁止人工节育，在天主教的传统里，可能有很好的理由，但在人口

爆炸的今天，仍要坚持，就成为盲目的信念，间接地不知要制造多少悲剧。在今天工商业社会，我国许多男子仍坚持要生个男孩，因而增加了许多不必要的人口，其不合理正与天主教禁止节育同。

基督教是以“爱”为其中心教义的，犹太人的“选民论”、“神预定论”，却把这些教义歪曲了，竟然把他们的种族偏见建立为道德和法律，一再掀起宗教战争，火焚巫师，杀戮异教徒。在美国种族歧视的历史上，一个白人诱奸一个有色人种的女子，不会损害他的名誉，如娶她为妻，反而名誉扫地⑫。

传统人的“盲目”，由于民主、科学的进步，已渐减少，但新时代里产生了新的“盲目”，舒玛琦在《美丽小世界》提到“盲目地崇拜经济主义”便是一例，经济主义造成现代最危险的趋势——暴乱、人际疏离、生态环境的破坏，对健康、美观、持久等理想皆不被列入考虑范围。由传统的“匮乏经济”到近代的“丰裕经济”，是人类追求的理想，而现在为了追求经济成长，却忽视了人类本身的价值，大都市里的罪案剧增，直接间接都与经济主义有关，这现象促使舒玛琦有走历史回头路的想法：我们不仅不应该减少农业人口，而且应该寻求一种合理的政策去重建乡野文化。这是现代都市人

的“乌托邦”，因它与经济主义的原则相悖，实施的希望极为渺茫。

盲目的信念，使原先认为合理的文化变为反理，原先认为合理，可能只是因为它适合某一特殊社会的需要，文化与社会变迁，使需要本身也改变，但由于原先的需要仍适合某一群人的利益，或由于心理的习惯难改，于是仍坚执原来的信念，回顾其与新经验之间的冲突，忽视了更多人的利益，即使其行为流于反理仍不自知。在今日我们的社会仍有所谓孝道问题即是一例。提倡传统的孝道在今日之所以难收实效，是因为我们已不是一个家族主义的社会，并正由伦理社会过渡到法治社会。前者运作的基本依据是儒家的经典、圣贤遗训和祖制等，后者构成的基础是科学、民权和个人主义等⑬。现代家庭所需要的，是如何维系两代间的感情，所谓“父子有亲”是也，而孝未必亲。这方面最重要的工作是培养一个充满平等气氛的民主家庭。如不朝这方面去努力，仍盲执往古的信念，以维系现代社会的伦理关系，结果主观的愿望与客观的事实往往适得其反。

人类教育最大的缺失之一，是不能有效地教人具有对各种信念批判的能力，具备这种能力的人只占极少数，少数人的努力，往往被循例重俗的大众

所抵销，新旧观念的冲突，又往往使少数先知式人物受到权势者的迫害。这不只是少数人的悲剧，而是人类的悲哀。任何信念如不加批判地接受，无论对个人对社会都可能造成危害，因这种态度助长了反理文化的猖獗。一个人如不能至少在自己脑中把反理文化的影响改正，就很难使伦理生活趋于合理化。耶稣说："除非人类重新诞生，否则他们将无法看到上帝"。"重新诞生"有多种不同的意义，在这里可以是指不断把反理文化的影响予以改正的努力。反理文化退潮的地方，合理文化才容易滋长。一个社会的精神是否健康，可以从三者的消长中判断出来。

【注　释】

①见韦政通《中国文化概论》，2—8页，1968年，水牛出版社。

②现代新儒家人物，即持此见解，见牟宗三《道德的理想主义》，246页；又见唐君毅《中华人文与当今世界》，873—874页。

③参看殷海光《中国文化展望》，523页，1966年，文星书店。

④这就是孔子主张"子为父隐"，孟子主张"父子不责善"的原因。

⑤忠孝混同的问题，可参看韦政通《现代化与中国的适应》，164—167页，1976年，牧童出版社。

⑥《韩非子》、“忠孝篇”。

⑦董仲舒《春秋繁露》、“基义篇”：“天为君而覆露之，地为臣而持载之；阳为夫而生之，阴为妇而助之；春为父而生之，夏为子而养之。王道之三纲，可求于天也”。

⑧参看韦政通《中国思想史》，462—465页，1979年，大林出版社。

⑨参看韦政通《中国文化与现代生活》，104—109页，1974年，水牛出版社。

⑩《朱文公文集》。卷三十六，“答陈同甫”。

⑪参看前注⑨之书，99—104页。

⑫见托克维尔著，李宜培，汤新湄合译《美国的民主》下册，217页，1968年，今日世界社。

⑬参看龚忠武《学而集——从君主到民主的中国社会》，24页，1971年，环宇出版社。

第四章

工业文明的伦理新貌

以上三章所以仍要由传统的伦理出发，并不断予以批判，目的在揭示它的局限，并超越原有的思考方式。旧伦理的思考受到家族组织、专制政制、农业经济等的制限，从这个背景，已不能了解现代社会伦理问题的复杂性。超越传统的思考，在新文化运动时代，还能代表一种先见，而在今天，我们的思考已远落在社会变迁之后。因此，以下各章将把我们的眼光直接投注到现代社会和现代生活上来，因我们大家毕竟已生活在现代，现代人生活中所遭遇的问题，我们的祖先连做梦也想象不到的。现代——不管你从什么角度界定它，它都代表人类历史的一个新的历程。

若以台湾的社会为观察的座标，它目前已进入工业化的社会，工业文明的一些主要现象，都正相继出现。在这个变化的过程中，传统的余威，只能影响变化的速度，不能影响变化的方向，工业文明只为人类开辟了一条直线进程的道路，任何社会除了一个阶段又一个阶段向前发展，没有其他的选择（发展的方式则可有很大差异），已进入开发中国家，就必须向已开发国家的目标努力，偶然的挫折难免，大幅度的倒退，势必导致整个社会的崩解。因此，下文所说的工业文明和伦理新貌，将包括工业先进国的一些经验，这些经验大部分不久都将成为我们生活中的事实，新伦理是要配合着这些事实来思考的。

1．工业文明的特征

我们的乐观想法，并没有考虑后进国家的特殊处境和困境，第三世界表露的心态，不仅令人同情，尤其令人忧虑。不过仅靠民族主义和人道精神，都不足以挽救第三世界的命运，因工业文明开展的新世纪，是一场历史性的大竞赛，每一个落后的国家，都必须努力使自己成为一个工业文明之国，否则在这场大竞赛中，将不可避免地被淘汰

掉，悲剧性地成为工业大国的一部分，这现象目前已经开始，今后会有更多的事例发生。中国虽长期落后 但很有希望，如能使精神早日脱离传统的范畴，工业化、民主化都将加速进行。我们的希望来自进步的社会，进步的社会提供新伦理思考的线索。

使人类历史进入新阶段的工业文明，是经过300多年主要由西方人发展完成，从19世纪中期，这个文明开始扩展到全球，20世纪成为工业文明主宰全球的世纪，它为人类带来新的希望，也在世界各地引发了无数的革命和动乱。20世纪将在进步国家与落后国家的对抗中结束，工业文明不能为世界建立和平的秩序，它在基本性格上无异是战神下界，不是和平的天使。这种性格反射到每一个工业社会成员之身，那就是复杂又无止境的竞争，促使原先维系人际关系的价值系统全部瓦解。

每一个非西方国家接触工业文明之初，最先感受到的几乎都是西方科技的威力，这个经验使非西方国家对西方文化的认知产生偏狭的局限甚至扭曲。我国新文化运动时期的“物质文明”与“精神文明”之争，便是一例。他们忽略了近代西方科技不是单项的进展，科技以外的道德、宗教、艺术等都曾经过革命性的变化，并成为推动工业文明的精

神力量。据尼夫（John U. Nef）在《工业文明的精神基础》一书的分析①，18世纪工业革命之前，除了大家熟知的科学革命和宗教革命之外，在16、17世纪曾发生过商业革命、价格革命、早期工业革命、生活方式革命，以及新思想运动等。没有这一连串创造性的变革，就不会有18世纪的工业革命。18世纪前的200年间，西方在文艺复兴之后，其文化内容犹如万壑竞流，既丰富又灿烂，在这个背景下，西方人能欣赏各种价值，对西方以外的世界也怀抱高度的兴趣。就在这个时期，中西文化曾有一段美好的交流时光。工业革命以后，科技开始占领导性的地位，于是使科学与宗教、道德、艺术逐渐分离，这个变化使人们只看到技术的优越性，以及由技术变迁所造成的机械化世界。在机械化的世界观里，不仅使人的精神活动和精神创造容易被忽视，连原先“文明”一词所包涵的精神与道德品质结合的意义也渐次丧失。当16、17世纪科学革命的时代，人们努力以赴的在使整个人（The whole man）趋于完美，18世纪工业革命以后所创造的新文明，却是一个高度技术化、组织化且为人难以控制的世界。究竟是技术、组织为人服务呢？还是人变成技术、组织的奴隶？已是我们这个时代最大的困惑之一。

科学与宗教、艺术的分离，以及科技居于绝对优势的地位，是工业文明的特征之一，与此相伴而生的另一特征是重视数量。在农业社会生活的传统人，一向对数字的概念并不深刻。在欧洲，要求数量的精确，始于1570至1660年之间的新思想运动，这个运动促使近代数学的兴起，近代数学乃近代科学得以长足发展的基础，哲学家怀海德尝谓“离开了数学的进步，17世纪的科学发展实无可能”，西方科学能超前于中国，这是一大关键。数量观念虽起源于16世纪末叶，但到18世纪以后，才逐渐统治了所有学术研究的领域。在我们这个时代，不仅是科学、经济的量化，人类种种行为的研究也已量化。不量化等于不科学，这种趋势正风行世界各地，成为工业文明最显眼最普遍的一个特征。如果说科技文明，就是一种数量化的文明，机械化世界，就是一个数量化的世界，似乎并不为过。

工业文明的第三个特征是标准化。科技一旦进入大量生产的阶段，就必然有标准化的要求，工业产品、商品的作业程序，以及产品的管理，只有在标准化之后，才能达到生产的最高效率，才能大幅度缩减生产成本，降低产品价格，使一般大众都能享受工业产品的便利。

越倾向传统化的社会，其地域性的特色也越

浓。越倾向现代化的社会，其地域性的特色越淡。全世界新兴的大都市，外观上差别很小，满街是规格相同的汽车，街道两旁排列着规格相同的高楼，交通号志、高速公路也一样。标准化消灭了一切可以规格化事物的差异，也强迫不能完全规格化的人去适应这种标准化的原则。连学校也越来越像一座大型的工厂，课程、师资、教务都趋向标准化。人在现代社会的不同机构里，仅是一号码数字，工业文明里的设计和运作，只能照顾大众化的要求，不能考虑个别的特性和需要。

工业文明的第四个特征是专门化。现代社会各行各业的专门化趋势，始于18世纪的生产分工，和19世纪的知识分化。就前者而言，1720年英国在一份有关“东印度贸易之利益”的报告中，即指出专门化可以使用“较少时间和劳力”把工作做好。1776年亚当·斯密在《国富论》卷首特别强调，“劳工生产力最大的进展似乎在于分工的影响”③。就后者而言，19世纪以前，教育、政治、经济、心理、社会、人类等学科，都包涵在哲学的范围，科学在近代科学革命之前，也只是哲学的一部分。19世纪以后，因受科学方法和知识革命的影响，这些学科日益分化，一个个如今都已成为独立的知识王国，每一学科的本身甚至有进一步的分化。哲学在

专门化的趋势下，20世纪的上期与中期也有所谓专技哲学的出现。

中国传统书籍的七略（辑略、六艺略、诸子略、诗赋略、兵书略、数术略、方技略）、四部（经）、史、子、集）之分，不是以知识的性质分类的。直到19世纪的末期，知识分类的观念才受到重视，从此传统万事通型的知识分子慢慢消逝，知识分子必须先是某一知识领域的专家，才能取得学术上的地位，受到别人的尊重。以往参政的人，要靠他的家世、财富、声望、今后专门化的知识将成为参政者不可缺的条件。在工业社会里各行各业，连政府的行政机构，都越来越专门化，因此只有具有专业化训练的人，才容易找到适当的位子。传统的职业有所谓360行之说，1977年美国劳工部发表的一份名册中，不同职业的区分已达20000种。未来一定还会继续增多。

专门化造成角色的分隔，趣味的多元化，各行各业的社团纷纷兴起，大量增加了社会的竞争与冲突。在大型工厂里工作，只用一个人一部分的机能，使16、17世纪欧洲人所追求的整个人完美的理想完全落空。

数量化、标准化、专门化都是工业文明中主宰人生活的基本规范。个人只能自动去适应它，你的

意志和精神活动丝毫不能动摇这些原则。传统社会里环绕着人的关系，都是有生命有感情的，本来没有生命没有感情的大自然，也赋予了生命和感情。因此，传统的一切规范都不能摆脱情的因素。高度工业化社会的情形，如佛洛姆在《人类新希望》一开头所描绘的，它是“一个彻底机械化的社会，献身于最大量的物质生产及消费，而以计算机（按：它是数量化、标准化、专门化的结晶）作为它的指导者；在这样一个社会进程中，人自身已经被变造成整个机械的一部分，吃得好，玩得好，然而却是消极的、缺乏生命的，并且殊少感情”。这样的社会里，人所要适应的规范，须运用理智，不是感情，与人日常工作发生密切关系的，是物不是人。批评工业文明的人，说它是冷酷的、无人性的，说它对人的主观作用未能给予应有的估价，这些指控都是实情，也是造成工业文明危机的一部分的原因。

2. 生活方式的革命

据尼夫的研究，西方在16、17世纪之前，便产生了人的生活方式的革命，生活方式的革命导源于宗教改革，因此革命的指向代表宗教精神的转化：（1）由中世寺院中出世的虔诚生活一变

而为入世的，又由于稍后妇女运动的兴起，遂使基督之爱能逐渐溶入日常生活经验之中；（2）由于（1）的进展使人相信圣与凡之间并不阻隔，而是可以合而为一的；（3）使所谓高度的文化教养，不再限于出世的宗教虔诚，而是中古的最高伦理理想与文艺复兴的世俗艺术之美的结合。三点合起来正代表近代化重要指标之一的世俗化倾向。世俗化倾向再配合上科学革命和民主运动，才能把心灵从中古长久的桎梏中解放出来，才使开放心灵和开放社会的建立成为可能。世俗化、科学化、民主化和工业化在近代文明中本不是分裂的几个不相关的部分，而是统整的一个大系统。虽然如此，前三者与工业化的基本性质毕竟不同，最重要的一点，前三者乃偏重精神活动，推动这种活动的主要力量是自由，而非需要，同时也不以效用为其活动的目标。工业化都为刚由传统桎梏中解放出来的近代人又枷上了新的桎梏，这种桎梏如托佛勒所说，表现为一种工业心态，“工业心态轻视不能予以数量化的东西，它经常赞美严格的规律，而惩罚想象力，使人类沦为一个过于简单的原生质单位，希冀为任何问题找出一个机械化的答案③”。工业化才是现代社会中精神的和生活的种种危机的主要来源，由于它，才容化并扭曲了近代人的视野，并产出种种意识型态

的风暴，使20世纪的世界整个笼罩在分裂与对抗中。

世俗化、科学化、民主化等运动，紧随着西方工业文明的威力，于清末民初的30年间渐次进入古老的中国，于是引起一连串的革命事件，其中重要的有结束2000余年帝制的政治革命和改革文体的文学革命。现在让我们看看这一时期国人在生活方式上所起的变化。

这方面的革命尽管至今未竟全功，但在清末民初中国人的确曾经历一场生活的革命运动。中国在这方面变革的轨迹与16、17世纪的西方不同。因为中国文化的基本精神本来就是入世的，历史上虽有过类似西方中古出世倾向的佛教，但就在佛教盛世的唐代，禅宗的兴起就已扭转了这种倾向。宋以后又有儒学的复兴运动。清末民初生活方式的革命，重点是在如何改革传统伦理生活所依据的社会基础，目标是要使传统的伦理本位的社会转变为现代的法治社会，因此传统的价值系统也必须做相应的调整，只有当人们日常生活的价值与目的改变时，才能使生活方式转换到一个新的方向。

在此目标要求下，当时产生下列观念上的对立：

（1）科学对儒学或理学。

（2）民主对专制。

（3）个人主义对家族主义。

（4）资本主义经济对农业经济。

儒学、专制、家族主义、农业经济是传统伦理社会的基础；科学、民主、个人主义、资本主义经济则为现代法治社会的基石。而这些（指其现代的形式与内容）在中国传统文化里都是没有的，一旦吸收进来，不仅固有的生活方式会遭到破坏，连社会结构和文化形态都必将有巨大的转变。在这些对立的观念中，科学变为科学主义，并成为部分反传统者的新宗教，是一个难以避免而又不幸的演变。科学主义者在当时不仅未能把儒家的价值系统的理想层与现实层加以区分，也似乎不能了解一个植根甚深的价值系统，只能慢慢调整，不可能连根拔起。也许就是因为缺乏这种了解，才引发与保守主义之间的长期对抗，结果技术变了，制度变了，价值系统就是不甘愿变，这方面变迁步调的过分迟缓，使今日已进入工业化的台湾社会，带来许多新而严重的问题，因而有李国鼎先生“一个国家不可能长期保有进步的经济和落后的国民”的呼吁。“落后国民”是指道德落后，也就是价值观念和生活方式仍缺乏相应于工业化的调整。回想60、70年前，知识分子从观念上导致生活方式的剧变，是相

当惊人的，其中最主要的观念是民主系列中的自由、平等和人权。传统伦理社会的关系是权威主义的，这些观念都要求五伦关系平等化，直接打击到三纲中片面义务的价值标准，使代表家庭权威的父和代表政治权威的君，彻底动摇。宗教自由的提倡，使代表道德权威的儒教也备受攻击。民初革命党激烈打倒偶像崇拜，毁坏神像，没收庙产，废除祭天、祀孔，为了改变民俗，培养新信仰，将前清显宦崇祠改为忠烈祠，以纪念为革命牺牲的烈士，促使人民心目中的典范人格改变，于是社会的价值标准也随之转变。

这些转变在“五四”以后的30年中，除了妇女解放比较能收到预期的效果之外，其他方面多不顺利，民初废除的祭天、祀孔，很快就被袁世凯恢复。自由、民主一直遭受左右夹击。权威主义的伦理关系除少数知识分子的家庭之外，依然如故。台湾近20年由工业化、都市化，才迫使生活方式改变的速度加快，核心家庭已是都市中普遍的家庭型态；人群关系已由家族的、地域的、阶级的取向，渐为职业的、兴趣的、以及社区的取向所代替；个人的角色和地位也趋向于个人本身的能力与成就来决定，而不一定再是依据其出身及家世来决定④。但距离民主的生活方式还有一段路程，法治社会也没

有完全建立起来，这是今后必须全力以赴的目标。

3. 工业社会的问题与危机

由于台湾仅是一小岛，经济成长有赖对外贸易者甚大，国际间的往来十分频繁，因此工业化虽尚起步不久，工业先进国的社会问题与危机已加速出现。社会问题与社会危机不同，问题是有办法解决的，危机是仅靠工业社会本身的条件不一定能解决的。如果社会问题由小积大，一直无能力解决，也可能演变成危机。

工业化和都市化就象工业文明的双生子，凡是工业发达的国家，都市化的过程必定同时出现。虽有人把都市化定义为“一个整体性的社会变迁⑥”，但乡村人口大量向都市集中，显然是都市化的一大特色。人口集中，带来一般性的问题是，使生活在大都市的人，遭受各种环境的压力和精神的紧张，如噪音、空气污染、缺乏运动、狭窄的空间、过分的拥挤和物欲的刺激等。

由环境压力和物欲刺激引发的严重问题是形形色色的罪行猖獗，如窃盗犯罪、白领犯罪和暴力犯罪等。窃盗已是台湾家家户户深觉头痛的问题，据

统计，窃贼为了“生活以外”的开支而做案的达52%，为生活的仅占2.4%，说明窃盗型态已有很大转变，有人称之为“最热门的行业”，甚至也反映了工业文明的特征——专门化⑥。白领犯罪是指智力性犯罪，诸如大公司财团漏税、冒贷、诈欺投资、集体贪污、炒地皮、设立假公司、恶性倒闭等。有学者指出，白领犯罪的猖狂是由于我们社会上过分重视“权威”，纵容权威或权势的结果⑦。暴力犯罪在性质上比前两种罪行更严重，因它直接危害到人的生命。这类犯罪有显著增加趋势，以往对付这种情况是用重典，据有关人士分析，现在用重典的效果已逐渐丧失⑧。犯罪问题任何社会虽都不能根除，以目前的情况，如不能遏止继续增长的趋势，一旦和一些爆炸性的问题相结，就可以演变成社会危机。工业社会的犯罪集团越来越庞大，似乎也是工业文明中集中化原则的应用。工业文明是历史上最重视金钱、最贪婪、最商业化、最斤斤计较的文明。工业社会赚钱的机会虽多，但累积相当财富，毕竟只有少数人办得到，那些没有能力又想暴发的人，只好铤而走险，又觉一个人或少数人势单力孤，于是犯罪集团勃兴。犯罪集团与各大财团所信奉的基本信条完全相同：金钱万能。依照托佛勒的分析，金钱万能的哲学，是由生产和消费分裂所

造成，在一个生产和消费分裂的社会中，每个人是依靠市场而非个人的生产技术来获得生活所需，于是人际关系被缩减到冰冷的金钱往来，行为被视为一连串的交易，并且影响到我们的心理和我们对人格的假设⑧。这种市场型人格和使大多数人被吸入金钱制度的社会如不改变，所有的伦理道德、爱与友谊，势必在多数人的自利行为中腐化掉。就人伦的意义而言，这是工业社会最深刻的危机。

全世界的工业正面临三种危机：

（1）能源。

（2）生态环境遭到严重破坏。

（3）越来越庞大的公司组织、官僚组织，导致个人的无力感。

限于我们的主题，这里仅能就第三种危机再加引申，当然这并不表示其他两种危机与我们的主题无关。

组织化是工业社会的必然趋势，因它符合效率原则。在大型而复杂的组织中，只有少数人能发挥智力，并发号施令，多数人都像生产线上的工人一样，仅做着单调乏味的工作。这种工作日复一日年复一年，不仅使人感到抑郁、衰弱、甚至威胁了个人的自由和完整。在工业社会里，“压抑个人的，不是任何暴政，而是现代社会的本质”，心理学家

葛登纳称之为“没有暴君的暴政”。

从这个角度看，工业文明的确不能满足人内心的需要，因人的生活大都为市场所支配，过度物质的追求，使人丧失了精神追求的活力。下面的自叙，听起来很可笑，却相当真实，一个小孩问他的父亲：“爸爸，你整天到底在做些什么？”父亲这样回答：“我呀，一大早人挤人，车挤车，再加上停车就搞了我一个多钟头，我还与陌生的家伙在电话里罗嗦了许多时间，……又和一些我不太认识或不太喜欢的人在会议室里泡了许久，开了许多会，我草草结束了午饭，根本不知道什么味道，也记不得吃了些什么。我整天就是这样赶！赶！赶！我所工作的办公室甚至桌椅家具都是为了工作设计的，我从来也没有注意天时变化，与过往的人们。我用嘴皮说话，但我不唱歌，也不跳舞，也不真正接触人。最后下班了，再度孤零零一个人花一小时去挤人，去排汽车长龙和停车[10]”。就从这个平凡的自叙里，已将工业社会生活中遭受的许多问题如时空压力、人际疏离、单调、孤独、刻板、紧张不安、脱离自然等表露无遗，最严重的是生活没什么内容，更少自发性，整个社会的运转就象一部大机器。这种人正是诗人艾略特“空心人”的真实化。

以上所说的问题与危机，已足够使人怀疑工业

文明究竟是进步还是退化？对这种怀疑公认的答案是，在物质方面确有进步，精神方面却赶不上物质的进步。我们不应该因此就判定现代人的堕落。支持工业文明的那些原则，不是个人能抗拒的，现代人是工业文明的肇创者，也是工业文明的受害者。他所忍受的痛苦，也就是为这个能发挥巨大力量的文明所付的代价。

4. 工业社会的伦理新貌

这里所说的伦理新貌是指人际关系的新型态，如上文提到的人的行为变成一连串的交易，以及人尽管整天不断与人打交道，而在主观的感觉上，却是并未真正接触人之类，这是在农业社会里绝对没有的现象。以上三节虽已不时对此问题有所涉及，但主要还是在说明伦理新貌产生的原因和背景，下文将把焦点集中在新貌的展示上。

在农业社会，农民聚族而居，一向以大家庭为家庭的主要型态，至少也以大家庭为理想。直到19世纪末，在西方新思潮的影响下，严复及其他改革家就已指出旧式家庭制度已不再适合新时代了，陈独秀在创办《新青年》之初，就建议新的家庭制度，并主张妇女解放[11]。这方面的改革，终于成为“五

四”新文化运动的主要节目之一。

最近20年来，台湾工业化、都市化的发展过程极为显著，1979年农业人口仅占32%，大量人口集中到都市，社会型态由农业转变为工商业，家庭型态也不得不转变为核心家庭，60、70年前新思想家们提倡的新家庭，今日终于成为相当普遍的事实，核心家庭与传统家庭有明显的不同，传统家庭数代同堂，人口比较多，父权大，子女缺少自由，且具有多种功能。核心家庭只包括夫妇与子女，偏向于平权，因此子女较自由，功能也大为减少[12]。其中最显著的变化是由父子主轴转变为夫妇主轴，由重老年变为重儿童。现代的夫妇关系重视爱情，因小家庭里情感满足的来源减少，心理满足、情感的发泄，多半要靠对方，没有子女的家庭尤其如此[13]。现代父母与子女的关系重视亲情，由于工业社会竞争激烈，知识较高的父母对子女的要求已不是要他们一味顺从，而是要求他们能自主、独立。生活在现代的社会里，公私生活日益分裂，家庭私生活是一套，工作岗位又是另一套。再加上社会多元化，价值观念分歧，每一个家庭成员，都受到来源复杂的影响，以致不协调的思想，互相抵触的观念，比比皆是。因此，要现代家庭相处和谐，仅靠传统的孝、敬已不够，现代家庭最重要的伦理应该是互相尊重，彼此宽容。父母们

如肯试用民主的方式去教导子女，必可以增进家庭的和谐气氛，并容易获得子女发自内心的敬爱。这是现代父母们必须学习而又感到相当困难的一课。而既是必须，困难只有努力去克服，否则图方便走回头路，沿用传统权威主义方式，对问题的解决并无助益。目前我们的社会，二代之间的代沟问题显然越来越严重，但代沟和冲突的产生，主要由于父母的态度和观念。

核心家庭虽是工业社会主要的家庭型态，但由于子女观念逐渐淡薄，离婚率增加，结婚延迟，以及喜好独自的生活方式等原因，使现代社会兴起多种不同的家庭型态。如没有子女的家庭，单一父或母的家庭，独自家庭，还有所谓合成家庭——离婚男女都有孩子再组成的家庭。照传统的观念，这些都是“畸型的家庭”。有一天畸型家庭的数量成为多数时，大家也就会习以为常。如果未来的社会真如托佛勒所说将渐脱离核心家庭，进入一个多样化家庭型态的新社会，那末社会学家伯纳的话将代表必然的趋势，他说：“未来婚姻中最大的特色，正是让对婚姻关系抱有不同需求的人可以做各式各样的选择⑭”。这大概是减少几千年来家庭问题和婚姻悲剧的一个比较合适的途径，否则象现在这样离婚或不结婚的男女仍要受到家庭或社会的许多压

力，实在没有道德。

除了自由思想和社会型态转变等因素外，促使传统型家庭瓦解的另一重要因素是妇女解放和女权运动。在工商业发达的社会，才使妇女有经济独立的机会，经济独立然后地位能独立，有地位独立的妇女才能产生女权运动。

在西方19世纪是女权运动时代，但早在17世纪妇女在社会事业上已有表现。中国要到19世纪末才有观念上的提倡，革命运动和"五四"运动才出现少数新女性。嗣后女子受教育者日众，她们学业事业都能和男性一样从事自我的奋斗和社会性的竞争，这样使家庭生活起了变化，也增加了不稳定的因素。

自由恋爱在现代社会不论对男性和女性都是一个新的心路历程，也是一种很特殊的人际关系，处理得好有助于自我的成长和人际关系的适应，处理不好心理上会留下许多后遗症。自由恋爱的风气一开之后，不知制造了多少恋爱的悲剧，主要是因为我们这一代是处于"两种完全不同的文化潮流中，一方面我们高谈自由恋爱，可是另一方面我们却没有一套求爱的行为模式和文化规范[15]"。

恋爱关系中的个人，最重要的条件是要有独立，自主的性格，具有这种性格的人，自我成长的

经验比较丰富，因此也比较能主动地去关心所爱的人的生活和成长。相反地，依赖性较强的人，他只知习惯性地向对方索取以满足自己的需要，缺乏给予的能力。自主、独立的性格须自幼培养，中国人的教养中一向并不重视，后来的教育给他一些新观念，行为却跟不上。恋爱是人生再生的过程之一，也是人生一个独立的阶段，恋爱的结果可以结婚，也可以不结婚，怀着结婚目的才恋爱的人，使自由恋爱不自由，因此，给予而无收获，就有受骗之感，这是把爱作为交易的工具。花钱可以买到人，却买不到爱情，只有心理健康精神富饶的人才能沐浴爱河，与精神贫乏的人相恋，无异与索债人相遇，当然是不欢而散。

以上还只是就个人和生活而言，事实上生活在现代社会，私生活所占去的时间，仅属一小部分，一天当中大部分能活动的时间都在工厂、公司、机关、学校里，在这些场所工作，最重要的条件不是你的道德修养，而是你的专业知识、专业训练，尤其是专业精神。现代的专业精神里可以包括传统的“敬”，传统的“敬”却不能导出现代的专业精神。专业精神中包涵着道德的要素，但它要求完成的不是心性修养，而是客观的工作成果。在不同的机构里，订有不尽相同的行为规范，学校有聘约，工厂有

厂规，其他各行各业也有他们自己的行规，这些规约就是你必须遵守的职业伦理，一旦违犯，你就可能失业。

除了遵守职业伦理之外，你在这些机构所接触到的人，都是来自很复杂的生活背景的陌生人，而所能接受的也只限于与工作有关的，同事几年，对他的家庭一无所知是常事。甚至你连同事的姓名都不知道也无所谓。在家族社会里，人与人之间经常可以发展成一种全人格的关系。因他们的生活休戚相关，祸福与共，这种社会关系本身便是目的，个人可以从这种关系得到相当的满足。现代社会里的人际关系，多半是零碎的、片面的、利害相冲突的，自然无法从这种关系里得到满足。从这里我们可以知道为现代人常诟病的疏离问题，实在不是个人的问题，而是由工作性质和社会型态所使然。处理这类的关系，很难有共同的规范可循，最重要的是在个人的态度。一个人如果有开放的思想，并具有弹性的心灵结构，那末他就能就每一个陌生人本身所具的特性去欣赏他，而不是根据自己主观的模式去估量对方。传统人的定向反应对陌生人总存有偏见，现代人必须努力消除这种偏见，改正必须弄清家世、背景、身份之后才决定是否与对方接近的习惯。最好的办法就是训练开放的、有弹性的心灵结

构，这才是现代伦理的心理基础。有了这个基础，在任何陌生的关系中，就不难发展出因应之道。

【注　释】

①下文引用此书的思想，是根据余英时的介绍，余氏“工业文明之精神基础”一文，见《历史与思想》一书，339—380页。

②埃文·托佛勒著，黄明坚译《第三波》、49页，1981年，经济日报社。

③同前注，121页。

④李亦园《人类学与现代社会》，125页，1975年，牧童出版社。

⑤陈宽政“台湾的都市化与都市问题”，见《中国论坛》，一三六期，47页。

⑥参看林正典“盗窃——最热门的行业”，见《时报杂志》，七十九期，19—21页。

⑦参看萧新煌“该怎样看近年犯罪的增加？”，见《时报杂志》，八〇期，18页，

⑧参看林正典“暴力犯罪——破坏治安的祸首”，见《时报杂志》，八〇期，19—21页。

⑨同前注②，39—40页。

⑩查理瑞克著，苏起等译《美国的新生》，155—156页，1972年，幼狮。

⑪参看周策纵著，杨默夫编译《五四运动史》，394页，

1980年，龙田出版社。

⑫参看龙冠海“现代生活的背景与特征”，见《现代生活与心理卫生》，11页，1971年，水牛出版社。

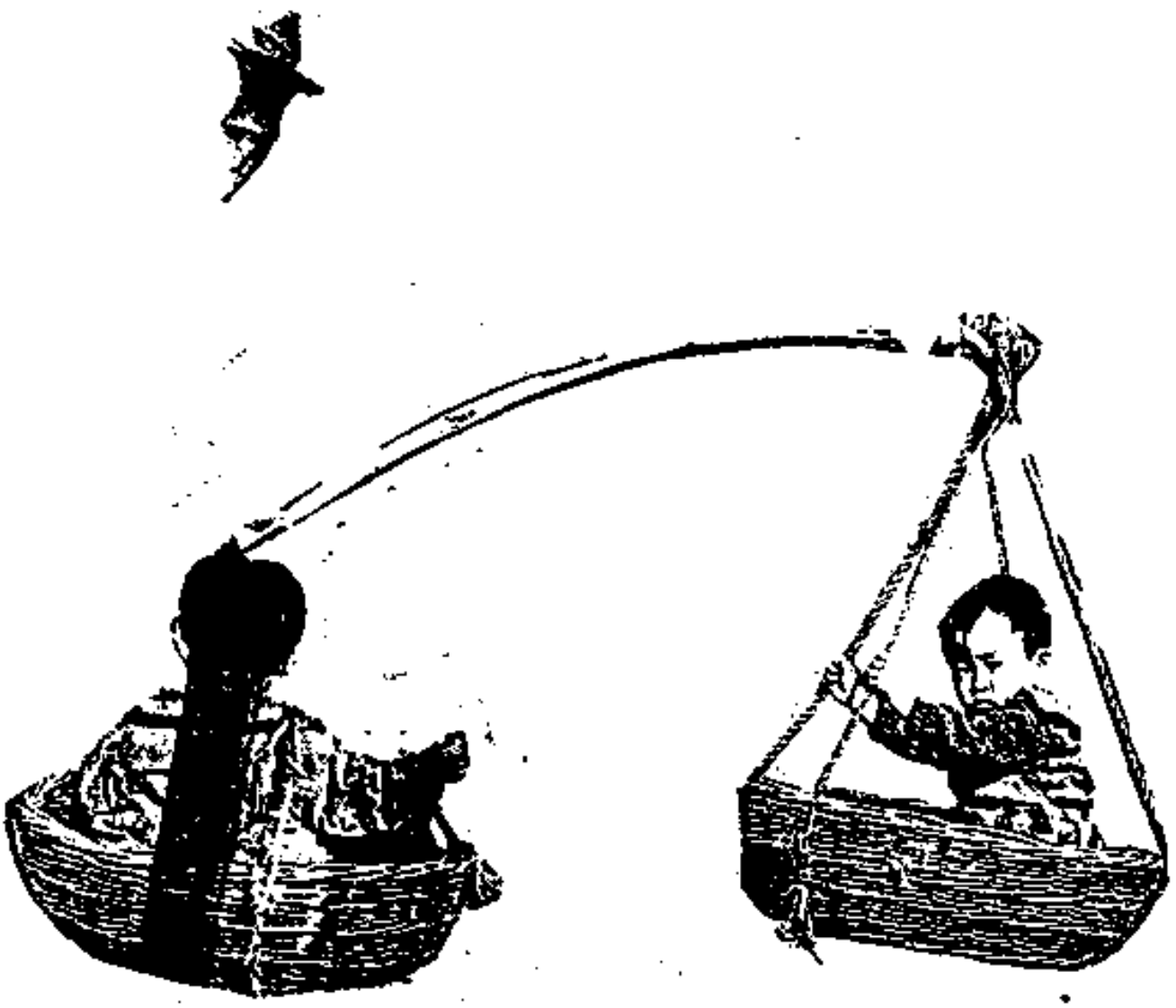
⑬参看徐静“现代家庭之心理问题”，见前注书，28页。

⑭同前注②，220页。

⑮同前注⑬，32页。

第五章

人生阶段与伦理



这一章的目的，是为了配合一个多变而开放的社会，希望建立一种动态的伦理观。作为规范意义的伦理，它先个人而存在，同时伦理是社会化的工具，它并不全为个人的需要而设计。在这个意义上伦理对个人有强制和束缚性。但从另一方面看，人生有不同的发展阶段，不同阶段里有不同的目标和需要，因此伦理对不同阶段的人生有不同的重点和意义。

下面是动态伦理观的几点基本认识：

（一）人生的发展，有不同的阶段，每一个阶段都是再生的过程，再生的意义是指在不同阶段里应发展出不同的人格特性，并达成他的目标，满足他

的需要。人生圆满的程度与再生的程度成正比。

（二）在变迁较少的社会，人生目标以满足社会期望和文化理想为主。如果社会变迁的速度加快，那末个人的目标和需要与社会期望、文化理想之间就可能产生冲突。个人面对冲突时，应诉诸个人的创造性与自由抉择。伦理是人发展的工具，人不是表现伦理的工具。

（三）伦理实践不仅是个人内省的工夫，也不只是个人道德的进境，它的完善的程度，是依靠个人社会性的行为来衡量的。

（四）伦理道德是人生重要的目标，但不是唯一的目标。德育之外还有智育、体育、群育，只有当这些众多的目标都能获得良好发展时，德育的发展才能达到理想。理想的伦理生活不是偏面的、局部的，它需要带动全人格的改善。

1. 人生不同阶段的伦理特性

人生阶段由于不同的需要，可以做不同的划分，在这里我们把它分为儿童、青年、中年、老年四个阶段，只是为了讨论的方便，不可能适合每一个个别的例子，因同属一个年龄层，生理的年龄和心理的年龄往往差别很大。

就伦理的关系来看，不同阶段的伦理特性是：儿童的伦理关系以父母为主，青年以同辈的朋友为主，中年以夫妇和工作上的同僚为主，老年阶段的伦理关系比较不定，有以夫妇为主者，有以子女为主者，如子女远离又丧偶，则以共同兴趣的同辈为主。这些关系是人生不同阶段再生的重要条件，没有这些条件并不是人生就不能达成再生的任务，但一定会遭到更多的阻碍，阻碍如不能克服，则产生人生的危机。

伦理的意义随着阶段的发展而扩大，儿童的活动以家庭伦理为主，青年除了家庭伦理又加上了社会伦理，中年人除了家庭和社会伦理之外再加上职业伦理，职业伦理是以工作的机构为对象的。人的一生，年纪越大，关系越复杂，问题也越多，中年是这些关系和问题重叠交织的最高点，往往顾此失彼，很难面面俱到。中年是人生是否成功的关键期，也隐伏着最多的危机。一入老年，又回到以家庭伦理为主的生活。

以人生的目标而言，儿童期是人生唯一没有特定目标的年代，可以自由生活自由学习，享受人生的权利，没有强制性的义务。父母的最大责任是辅育儿童成长，如能使孩子有一个健康的身体，并作开放性的启发，不使有太多的偏见与恶习，是对他

一生最大的恩惠。青年期使人生进入一个崭新的阶段，与儿童期明显不同的一点是，儿童的生活单纯，没有多少社会压力，而青年期则须面对复杂的社会期望，有一大堆的人生目标等待他完成，其中重要的有独立自主人格的养成、完成学业、建立人生观与价值观，有的还要成立小家庭，这些目标没有一个是容易的，如果其中有某一目标未能达成，则对其他的目标增加更多的困难。当人生在这一须要达成众多目标的时期，人际关系开始复杂，对家庭、对同学、对朋友、对同事、对异性，其中有的关系的处理是要从头学习的。由于独立性格的成长，与双亲之间的关系已不复如儿时那样简单，有时难免发生冲突。结交异性更是一大难题，青年在任何一个关系的环节上如遭挫折，都可能影响学业。青年面对着一个敞开的世界，有复杂的烦恼，有沉重的负荷，最能帮助他渡过危机期的还是父母。

中年人的主要目标在成家立业，也不象青年人有太多的选择。由于家庭的责任和工作的压力，年轻时的幻想和冲力已消退，往往使人变得安于现状，人际关系也很现实。任何一个社会里，多数的中年人大抵如此，他们逐渐趋向于保守，形成社会一股稳定的力量。只有少数的中年人，他们不仅能保持年轻时代的热情，追求理想，而且能寻求有效的途

径把理想逐步实现。他们尽量使自己的工作事业与社会责任国家前途关联起来，他们是社会进步的原动力，国家民族希望所寄。这种人多半个性特出，有显明的是非，有坚定的原则，因此家庭生活未必圆满，人际关系未必妥贴。他们最大的任务不是保存传统，而是创造新传统，于是给社会带来不稳定的因素。越是传统型的社会，富创造性的人所承受的压力越大，被了解的机会越少，不免郁郁以终。只有民主开放的社会，才能使他们有较大的成功机会。

人到老年阶段，重新面临许多选择，家庭事业已不是人生的主要目标，最大的问题是如何处理剩余的时光。如主客观的条件允许，又选择得法，很可能再创一个新的人生型态。另一方面老人面临生理退化的困境，生理影响心理，因此多疑而无所适从，不免有等待人生结束的悲凉。青年和中年期的发展是否良好，直接影响老年期的生活。如仍能保持适当的体能和心智能力，老年正智慧成熟，再加上有余暇去完成平生未竟之志，这应该是人生一大幸福。老年人没有年轻人那样多的烦恼，也没有中年人那样多的压力，如能去其得失之心，正可以从容不迫地顺着个人的志趣，度过美满又充实的余生。在年老以前越能发挥潜能的人，越懂得如何安

排老年生活。年轻人的生活是以自己为主的，中年人的生活自己满足与社会贡献同等重要，老年人的生活应以奉献为其最高的伦理准则，奉献是老年人真正快乐的源泉。

若以爱为中心，人生不同阶段的伦理特性是：儿童期以被爱为主，老年与中年期能爱与被爱同样重要，老年期则以能爱为主。爱是人精神生命得以发展的一条最重要的线索，也是健康人格的必要条件。爱能的充分开发，是人生的终极目标，爱的匮乏是人生最大的悲哀。

2。儿童与伦理

前文第四章曾指出，18世纪以后的工业文明，是源于16、17世纪一连串的革命，其中最重要是新思想运动。了解了这个背景，就知道“儿童期”的概念始于16世纪并非偶然。这个概念经过300多年的发展，终于有了“儿童尊严”、“儿童权利”的观念，在一些比较现代化的社会里，成人对孩子的态度，已起了革命性的转变。这也是近代文化的重大成就之一，今日讲现代化，对儿童重视的程度，应该也是一个重要的指标。

在“儿童期”概念出现以前，儿童教育都是以

成年人为型范，把孩子看成小大人。在儿童期概念发展以后，才逐渐把它看作人生的一个独立阶段也把儿童看作一个独立的个体。有了这种观念上的转变，我们才能注意到儿童除了维持生存的需要之外，还有复杂的心理需求，以及儿童能学什么？该学什么？应如何去教？权威在儿童心中的历程等问题，都可以有新的了解。儿童期的发现，为人类了解自己开拓了一个新的天地，其中所涵问题的复杂性和重要性，有的远胜于人生的其他阶段，因人有些心理倾向和生活习性是自小养成的，一旦习惯成了第二天性，就很难改变。

儿童心理上需要什么？心理学书上告诉我们，儿童需要爱、成就感、归属感、安全感、自尊心、自信心等等，这些需要都是儿童人格发展的原素，但世上并没有儿童能全部满足这些需要，因世上没有一个家庭能提供这样多的条件。大抵说来，做父母的在这些需要上满足得越多，他们对孩子所可能满足的也比较多。缺乏成就感、自尊心的父母，不容易培养孩子的成就感和自尊心。给予爱和安全感是多么困难的事，从心理需要这方面看，父母对孩子都有亏欠。这种观念的建立，有助于增加父母的责任感，也不致对孩子有过分的苛求。

儿童能学什么，不是一个简单的问题，因每一

个人的天赋潜能不同，潜能初露的倾向也不同，这些都不是能预测的。根据相关的知识和经验，儿童学习的能力，远超出一般的想象，他仍能学习各种艺术，甚至能学习抽象的思考。关于这一点，现代哲学家怀海德说得很妙，他说人是文化中最难学的两件事是说话和走路，没有比人类的自然语言更复杂的符号系统，也没有比用两脚走路更困难的物理，而儿童在五岁半之前，这两样都学会了。因此，他主张，儿童没有不能学或学不会的，问题是大人会不会教①。这些话的真实性如何，也许还值得怀疑，但有启发性，如何有效地教导儿童，方法上亦求不断改进。如方法运用得当，学习的阶段把握适宜，又能在必要的时候给予刺激，儿童学习的速度和能达到的程度，往往有意想不到的效果。

在道德训练方面，儿童在正式受教育之前，已形成他律的阶段，他律是学习接受约束的能力。孩子没有一点约束，不容易和其他儿童相处，约束过分，又可能拘限了孩子们应有的活泼，当与不当因人而异，这是教育儿童的难处。对儿童究竟是道德训练重要？还是激励兴趣重要？基本上二者都重要，但就一生的发展来看，在儿童阶段后者要比前者重要，因为这是人一生兴趣最为蓬发的阶段，如不趁机养成，以后很难再有弥补的机会，而道德的

学习则是一生的事。传统的教养方式却把这重要性看颠倒了，因此教出来的孩子总不免拘谨，丧失了孩子气。现代的父母应该知道，儿童阶段尝试的要求很强烈，什么事情他们都感到很新鲜，在大人眼中看来许多无聊的事，他们却一样玩得很新奇。人类如果没有这种天赋的能力，根本不可能创造出高级的文化。由尝试、好奇所引发的行为中，依成人的标准，总以为他们是在胡闹，但犯错误是儿童独有的权利，不经由错误又如何能学习到什么是正确的？明智的父母宁可让孩子们在错误中学习，而不随便依据成规 去干预 他们的 行为，干预太多，反而使孩子的道德反应迟钝。也许有人怀疑，孩子怎么能让他从错误中学习，他有知错的能力吗？根据报告，4岁多的孩子，就能对自己判断承认错误。教育学上有句名言，由错误中进步，比由困惑中进步，快速百倍。认错是文明快速进步的起点③。

重视儿童的教育是对的，对几岁定终生的说法千万不可看得太刻板，这种说法如只是一种强调是可以的，如果认为儿童阶段的教育或学习失败，就命定地以为他一生都完蛋，这想法是错误的，传记资料中可作为这种想法的反证不少。人是具有创造意志的动物，任何框架都可能有例外。由动态的观点看人生，人生的每一阶段，都可以是成功期，在伦

理道德方面尤其如此。青年以后的各阶段，人生的成败要由个人自己负责，唯独儿童期，他成败的责任大部分应该由父母和环境来负，因为儿童的意志力还没有足够的成长。

负责儿童教育的人，尤其是为人父母者，与其关心或争论几岁定终生的问题，还不如多学习如何与孩子相处。要与孩子保持亲密的关系，除了多鼓励和赠送礼物等方式之外，更重要的是能与孩子一齐从事心智的活动。天下的儿童没有不好奇不好问的，问题在能满足好奇能回答问题的父母有多少？有能力的父母当中具备这种耐心的又有多少？启发心智是儿童阶段最重要的工作之一，启发良知则不见得有多少效果，因儿童还缺乏道德反省的能力，这种能力是与犯过的能力一齐成长的。心智活动中的知性训练，儿童不但能学习，也应该学习，知性能力是人一生中道德活动最重要的基础。启发儿童心智，不是要我们去做儿童知识上的权威，事实上纵然是有能力的父母，也不可能回答孩子所有的问题。在这里父母们必须诚实，与其用不正确的答案去搪塞，不如让他继续悬疑着。一个孩子的脑子里如装着太多的错误知识，会成为以后心智活动的障碍。

日本在战前的儿童教育，是一个悲惨的例子，

他们把教育作为战争的手段，使孩子们脑子里充满了狂热好战的思想，后来几乎使这个国家毁灭掉。战后日本政府痛定思痛，对儿童教育有深切的反省，承认战前教育既窄又偏，既不顾人类的要求，也不是基于人性的要求。1946年，战争刚结束不久，文部省提出“新教育指针”，要求全体父母和教师，“不该教小孩子从小就立志做伟大的人物，应在每天的学校生活和家庭生活的学习或游戏的过程当中，培育其文化性的萌芽”，应使小孩子抱着“以学问、以道德、以艺术来贡献人类”的理想③。1951年又为了树立对儿童的正确观念，特据宪法精神，制定“儿童宪章”：（1）儿童的人格应受尊重；（2）儿童应以社会之一员受尊重；（3）儿童应在良好的环境里受养育④。第3条下有12点对所谓环境及养育的方式、重点做详细说明。这是日本教育革命性的改变，这个改变为近30年日本现代化提供了必要的精神基础。

养育儿童是一件困难而又责任重大的工作，养育方式的不当和草率是社会问题的根源。怎样的方式才算理想，詹姆森（Mar shall C. Jameson）⑥儿童权利的观念比上述儿童宪章还要适用，可作为我们今后这方面的指导原则，他认为孩子们应享受下列的权利：

（1）被了解的权利。

（2）发问的权利与了解的权利。

（3）与别人不同的权利。

（4）学习成功的权利。

（5）做儿童的权利。

（6）保有个人秘密的权利。

在我国的现况下，要求父母和教师做到这6点似乎不切实际，但承认孩子们有“做儿童的权利”这一点必须优先做到，因儿童不是父母和社会的工具，而是值得尊重的发展中的个人。

3．青年与伦理

从人格发展的观点看，父母是儿童人格形成的原料，他们的一举一动都是孩子模仿的对象，所以在儿童期的伦理问题其重点在父母。人生进入青年期，其重点则移到青年自己，也就是说青年要开始对他的行为负责。社会学者列出5项青年阶段应发展的重要工作：（1）独立与进取之培养；（2）职业之选择与准备；（3）自己性别角色之接受与满意；（4）同辈团体之参加；（5）婚姻与家庭生活之准备⑥。这些工作乃人格发展所必须，也是二度社会化的过程，在这个过程中，要学习社会态度，认识

社会规范，扮演社会角色。每一件发展的工作，或多或少都会为青年带来困扰。先谈谈独立的问题。

通常人到青年后期，经济上已渐可独立，但在这个阶段主要的困难还是在性格上的独立，也就是个性的发挥。中国人这方面的发展一向较迟，文化传统对个性发展又形成不利的因素。观念上现代父母已知道独立的重要，由于传统的习性，行为却跟不上，不是保护太过，就是事事干涉，在父母立场觉得二者都是出于爱心，在青年人的感受可能认为你剥夺了他个性成长的机会。个性成长表示一个人的自我肯定，对自己判断的信任，这时候他心理最需要的是鼓励与尊重，最讨厌的是干预与责罚，个性强烈的遇到干预和责罚会反抗，于是和父母之间形成不愉快的关系。两代之间发生冲突，在青年阶段是常有的事，短暂的冲突应视为正常现象，也是父母渴望子女性格独立应付的代价。开放的父母知道这种心理葛藤期不久会过去，只要短暂的容忍，并予以明智的辅导，就能恢复亲密的关系。封闭的父母，可能使冲突的裂痕加深，导致双方一生的遗憾。

由个性发展而导致的冲突与所谓青年反抗期不同，前者的发生由于心理的因素，后者的发生主要是由文化所造成。女人类学家米德对Samoa文化的

研究中发现，该地人民根本没有少年期的冲动，也没有成熟期的烦恼，更没有少年犯罪现象，因为在他们的文化中从不鼓励竞争性的行为，也不要求胜过别人⑦。由此可见，现代社会青年期反抗的普遍，与工业文明的酷烈竞争有关，青年人从父母和社会承受着太大的压力，这些压力在青年看来有许多是不必要不合理的。

青年期常常反抗的另外一个重要原因，是因他心智逐渐成熟，已具备自己的判断力，人格典范的向往也一天天提升了标准。因此父母教师的权威不但不能使他满足，甚至能对之做客观的评估，这时候如果父母和教师不能接受这个事实，还想用非理性的权威方式压制他，就会激起他的反抗。成年人对青年的不满现实总觉得不对似的，试想假如青年人就满意于现状，缺乏理想的或正义的冲力，这个国家还有什么希望？中国现代史上几页辉煌的历绩：辛亥、五四、北伐，那一件不是由不满现实的青年创造出来的？

青年是一个尴尬期，主要是因他的社会成熟赶不上生理成熟，生理的型架他已是一个成人，举止方面一时却摆脱不掉儿童期形成的习惯，社会方面又把他当作一个成人的角色，他自己也正努力要做一个成人。这两方面成长的差距，造成双层我之间

的矛盾。另一方面，社会要求、家庭期待和个人需要又难协调，这都是青年焦虑、紧张之源。如再加上升学主义的高压，会使青年的社会成熟延后，心理的困扰也更长。父母、师长、青年工作者对这一点应特别同情，凡事多抱宽容的态度。青年人对自己某些行为会自觉不对，但在某种情况下他实在无法做得更好。知与行脱节，人生的任何阶段都会有，尤以青年阶段最严重，青年已没有犯过的权利，他必须学习为自己的行为负责，但他的自制力仍不象成年人那样成熟。对青年人的伦理要求宜宽不宜严，束缚太多，对他的身心有害无益。

青年阶段其他几项应发展的工作，职业之准备与选择，大部分决定于学业之成败；自己性别角色之接受与满意，与个性的发展密切相关。参加同辈团体与婚姻准备，是友情与爱情问题，依心理学家的研究，青少年在友情与爱情的发展中，要经过4个阶段：（1）同性群友期；（2）同性密友期；（3）异性群友期；（4）异性密友期③。这恰好是我们由中学到大学这一段人际关系的演变，在此以前，在父母的长期保护之下，只知接受，养成依赖的习惯，到12、13岁以后，有群聚的冲动，群聚多半是同性，且以兴趣为主，借以摆脱家庭的单调生活。更重要的是，这时开始学习给予与了解，假如

少年人对家人很吝啬，对朋友却慷慨，可能是在证明他有给予的能力，透过给予可以加深彼此之间的沟通与了解，没有这些能力，友情不容易发展。从物质的给予到精神的关怀，是这个阶段必须发展的能力，它与独立性格是一齐成长的。如果青年人感到没有好朋友，恋爱又频频受挫，缺乏给予和了解的能力可能是决定性的因素。独立的性格加给予的能力加了解的技巧，是青年人最具吸引力的条件。

4. 中年与伦理

中年期是人生最长的一个阶段，30以后渐入中年，直到60或65岁退休，要比儿童、青年期多一倍有余。这时生理心理都已成熟，如主客观条件配合良好，可以发挥个人潜能，走向成功之路。

中年人的生活远比青年为复杂，生活面也比较广阔，但有两个主要的重点，一为家庭生活，一为职业生活，这两种生活虽互有影响，比较起来，职业生活的稳定与成功，才足以保障家庭的幸福。儿童、青年的生活主要是为自己，中年人除了为自己之外，更要为别人，因此在这时期最重要的伦理要求是尽责，成功的大小，就要看尽责的多少来决定的。

中年人在家庭生活中应发展的工作，下面6个原则，颇具参考价值：

（1）不贻害子女，不拖累社会。

（2）维持家庭安宁，增进家庭幸福。

（3）作好人好公民，为子女之好榜样。

（4）勿以父权为至高无上。

（5）勿对子女过存奢望。

（6）勿存养儿防老之观念⑨。

以上6个原则，是陈大齐先生提出来的，就传统的家庭伦理而言，观念上是一大进步。传统的观念倾向于要求子女如何如何，而这里陈氏则强调父母的责任和奉献。世之为父母者，不知有多少人，因恶习恶行，或不负责任滥生孩子，对子女对社会真是贻害非浅。自古以来，任何社会对犯过恶者莫不有相当的惩罚，独对这种既无道德心又无责任感的父母，却没有任何罚则，这是多么荒谬的现象！就维持家庭安宁增加家庭幸福而言，现代的家庭远比传统的家庭为难，假如性、爱、婚三元分离的观念普遍奉行，这一点要求将会落空。以身作则，身教重于言教，不论古今，这是伦理教育的第一守则。当父母对子女有道德性要求却总不见效时，首先应该反省的就是父母自己。严以责己，宽以待人，做父母的也不应有例外。目前在我们的家庭

里，平权的观念虽不普遍，但父权至上的时代业已过去。不要对子女过存奢望，也是现代父母教养子女的重要守则。有的父母为弥补自己没有达成的目标，常强迫子女去完成，这种想法严格说是不道德的，因没有把子女当一个独立的个人去对待。不存奢望并不是不对子女抱希望，父母对子女的希望是鼓励他们能发展自己的个性走自己的路。只有当子女们独立主离家了，仍能保持对他们的关怀，才是纯正而无私的爱。最后一条勿存养儿防老的观念，这在农业社会是做不到的，在今日工商社会，父母们多半已有此心理准备。

职业生活固定了中年人的社会角色，也是走向成功必经之路。除了遵守职业伦理，尽忠职守之外，如果藉职业不断展现人生远景，可以扩大生活的意义。心理学家认为，职业的成功，须具备3个相关的重要因素：（1）客观的工作环境；（2）主观的自我实现；（3）职业的未来展望[10]。良好的工作环境，使人工作愉快且有安全感；自我实现可以发展抱负，获得成就感；未来展望使现实有与理想结合的希望。事实上这样的工作很不容易找到，工业社会分工精细，个人从事的往往只是整个工作过程中的一个小环节，因此，很容易产生怠倦心理，若长期如此，会使心理受到损害。

中年期经历由壮而衰。青年期一连串的准备，是准备跃上社会竞争的舞台，一显身手，中年后期另有一连串的准备，是准备退出社会竞争的舞台。从此职业生活的重要性将减退，而家庭生活又因子女分离而遭遇婚姻关系的缩减。这是人生的新问题，个人心理与婚姻关系都须要有新的调适，否则会因消极心理加上刻板单调的家庭生活，使夫妇关系濒临新危机，男女双方都可能寻求婚外性生活以找回失落的自己。在以个人为中心的现代社会里，尤其会增加这种危机。

青年人应知进取，中年人应求成功，进入老年现实生活不妨学习知足常乐。这时期在夫妇关系中如能培养共同的兴趣，发现新的满足，创造新的亲密关系，正可以无忧无虑无牵挂，过一段人生最幸福的时光。

5. 老年与伦理

老年阶段最大的不幸是贫与病，假如经济有基础，健康又良好，又有正确的观念，应该可以有个愉快的晚年。正确的观念包括接受自己、寻求适合自己体能与心智的工作，减少竞争心得失心等。在这些方面，原来就从事心智工作和创造性工作的人

比较有福气，因生理虽老化，心智的活动并不因此而受损，他们最成熟的作品，往往产生在晚年。年轻人吸引人要靠点外表，中年人是靠成功，老年人则靠智慧，智慧老人使年轻人乐于接近，并获得社会最大的尊重。

善处老境的最佳方法，是仍有工作可做，仍有理想等待完成，能从事思考性或精神性工作当然最好，这样不但可以减慢生理老化的过程，还可以使心灵活络一如年轻人。青年、中年人的工作不免有特定的目标，老年人可以为工作而工作，反而能享受工作本身的乐趣。就是不能从事精神性的工作，一个老人在日常生活中的事务应尽量避免由人代劳，曾有心理学者建议："与老年人生活在一起的人，应遵守一项原则——决不做任何老年人自己可以做得来的事"⑪。这是尊重老年人的能力，同时也可以提高他们对自己的自重。如以为老年人体衰了，凡事多多代劳，好让他们享点"清福"，在现在看来，这是不正确的观念。老年人的家庭生活，一定要使他感觉到仍是家中不可缺少的一份子，才能使他活得心安。整日闲来无事，是对老年人最残酷的打击，过多的闲暇会使他们无聊寂寞，时时想到死亡，觉得生命是多余。闲暇对一个老年人比对一个年轻人还要危险。

对大多数的老年人而言，人生已没有什么具体的目标。但他们的需要并不因年老而减少，他们需要表现自己，需要社会和团体的归属感，需要基本团体中的亲密关系，也更需要友情。上了年纪的人，配偶可能去世，子女可能远离，所以家庭的完整终难保持，而友情在有生之年，随时都可以发展。年轻人的友情缺乏深度，中年人的友情不易纯粹，老年人正可发展既有深度又不夹杂势利成分的真正友谊。

在众多的需要中，老人的性需求一向被忽视且被误解。老来人花丛，可能是一种悲哀，绝不是一种罪恶。自私的子女常反对丧偶的老人续弦，是不对的。老年再婚当然不值得鼓励，问题在个人有没有这种需要，如有需要，没有人可以妨碍他这份权利。老年续婚的目的应只限于结伴，不应再有孩子，因那样将是不负责任的行为。在伦理上，老人为善为恶的能力都相对地减少，和儿童一样，应予较大的自由。老年人有丰富的自省力，你对他越宽容、尊重，他越能自重，这是老人与儿童不同的地方。即使是在现代社会，中国的老人仍多渴望能与成年的儿子同居，如环境许可，做儿子的多半不会拒绝。一个有孩子的家庭，三代同堂不但可使老年人生活增加情趣，孙子女也可以得到较多的满足。

困难是婆媳的老问题依然存在，只是以前受委屈的是媳妇，现在受委屈的是婆婆，不管哪一方面受委屈，都会影响家庭的和谐。由于这种老问题不易克服，经济能独立的老人，往往宁愿忍耐孤寂与儿子分居。做儿媳的如能采取主动，有较多的忍让，体恤父母与子女的需要，可减少社会的老人问题和儿童问题。

祖孙相处，即使是在传统的家庭，一向问题很少，主要是因祖父母对孙子女只知给予，而不会要求任何报偿，关怀多责备少，很少孩子不喜欢爷爷奶奶的。可是产生的问题是易养成孩子的骄纵。针对这个问题，社会学家杜娘（Duvall）提出3点建议：（1）帮助而不干涉；（2）慈爱而不溺爱；（3）给予便利而不形成妨害⑫。意见是对的，事实上要做到可真不简单，但知道怎样做才比较好，对为人祖父母者仍是必要的。

【注　释】

①以上怀海德的话，转引自杨茂秀“妈妈你要先救谁？”，见《益世杂志》，第七期。

②这个报告亦见前注之文。

③帕新《日本的现代化与教育》，刘焜辉等译，252—

253顶，1973年，幼狮。
④同前注，190页。
⑤Marshall C.Jameson，“A Bill of Rights for Kids”
⑥朱岑楼《婚姻研究》，66—75页，1970年，雾峰出版社。
⑦李亦园《文化与行为》，5页，1966年，商务人人文库。
⑧张春兴《青年的烦恼与出现》，8—10页，1979年，东华书局。
⑨陈大齐“如何做父亲”，《中央月刊》，第一卷，第一期。
⑩张春兴、杨国枢《心理学》，117—118页，1969年，三民书局。
⑪黄荣村“如何帮助老年人安享余年”？见《文明的代价》，211页，大洋出版社。
⑫见前注⑥之书，105页。

第六章

自由、民主与伦理

本书所探讨的新伦理，是以工业文明所铸造的现代社会为座标来思考的，在这样的社会里，必然会遭遇到的一个问题是：自由、民主与伦理之间存在着一种什么样的关系？这是一个复杂的问题，但也可以做简单的陈示：如果我们承认建立自由、民主的社会，是近代人类共同奋斗的目标，那么新伦理的建立，必须和这个目标相一致。在一致的目标上，使自由、民主、伦理产生交错重叠的关系。这个关系的一种意义是，伦理的问题可透过民主的方式来解决，而自由则为伦理生活的基本原理。如果自由是伦理生活的基本原理，那末新伦理的理想等于自由人的伦理。三纲的伦理与专制政治相应合，也为专

制政治提供精神的基础；自由人的伦理与民主政治相应合，也为民主政治提供精神基础。新伦理是一种精神的革命。

1. 伦理中的自由与民主

从伦理的观点看自由、民主，是要把自由、民主的意义约束在伦理的范围，不过我们这里所说的伦理，其范围远比传统的意义要广，它可以包括人间的一切关系。传统的五伦代表社会五种基本的关系，每一种关系里包含一个使这种关系合理化的准则，这个准则就是理。李国鼎先生有感于传统的五伦不能适应现代社会的需要，于是有“第六伦”之说，第六伦就是个人与社会大众的关系，它的行为准则属于一般主义（Universalism），即大家都适用同样的准则，即所谓公德①。第六伦的观念，在突破传统伦理思考上很有帮助，因透过这个观念，不但把传统的伦理划入私德的范围，且显示要建立适合现代社会的伦理，必须超越传统。不过要为现代社会建立新伦理，恐怕不是在五伦之外加一伦就能解决，因第六伦并不能概括五伦之外所有的人间关系，是不是在己与群之外的其他关系中还要建立第七第八伦呢？天主教的李震神父，就认为第六伦

忽略了人与天（神）的关系，因此第六伦之外还须建立第七伦②。照此以推，在己群与他群的关系中，势必还有第八伦。再说个人与社会大众之间，可以有很复杂的关系，在这些复杂的关系中，是否能有同样的准则呢？如果不能，是否在不同的关系中，又要各建一伦呢？现代社会的伦理问题，显然不能顺着这样的方向去思考。现代社会伦理问题的重点，不在为各种不同的关系建立不同的规范。一种关系一个规范，规定你只有这样做才是对的，否则便是错的，这是权威主义的伦理，权威主义的伦理不承认人有行动的自由和自决的自由。在现代社会的复杂关系中，只要彼此同意，规范可以自由订立。公德并不是公众的规范，公众的规范是法律，公德针对传统的私德而言。它代表一种新的态度、新的价值观和新的处理人际关系的方式，而这些只有在自由的价值中、民主的方式中，以及自由、民主的心态中才能培养出来。在这里，我们找到了自由、民主范围中的意义。建立现代社会的伦理，应该朝这方面去设想，这种伦理，用王船山的话来说，它不是“立理以限事”，而是“即事以穷理”，这是一种客观而开放的态度，如果一个人能具有自由的信念，又有民主的素养，无论在什么关系中，他都会知道如何做合适的处理。

自由是一种价值，一种信念，对任何一个传统的社会，自由是一股破坏的力量，另一方面也是重建的原动力。一个社会如只知在政治上争自由，而不同时把自由的价值引用到全民的生活，去改变他们的态度，改善各种的人际关系，自由不可能在这个社会生根，也不可能建立一个自由社会。把自由引入伦理的范围，就是要朝向这个目标去努力，一个社会在伦理生活中如果不能相当程度地实现自由的价值，就不能普遍提高它的道德水平。

自由是什么？首先使人想到的，就是不受约束的行动，凡事可以依照自己的意志去做决定。事实上只要是两个人的生活，行动就不可能完全不受约束，自由人的生活并不是毫无限制的放纵。象魏、晋时代少数知识分子的放荡不羁，并不能为中国建立一个自由主义的传统，因为他们心目中只有自己没有别人，他们的生活只表示对既严峻又虚伪的礼教的反动，反动只能解缚于一时，不能为群体的生活争取到合理的自由。在群体生活中，必须自行约束才能合群，自行约束的能力，必须在快乐和没有恐惧感的心理状态下才容易养成，在这里自由与自制分不开。强调被动约束，而事实上被动约束又很多的社会，表面上看起来，他的人民好象很能自制，其实只是他制。人天生就喜欢自由，他制力不可避

免地是在剥夺自由，外在强制力越大，自由丧失得也越多。他制力不但使人失去了快乐，反而引发人憎恨的情绪，这是所有强调传统强调权威的社会，伦理生活难以正常发展的主要原因之一。自由人的伦理观，认为培养人的自制力，才是约束的最佳方式，才不会因约束而妨碍个性和潜能的发展。他律力如不能完全除掉，也必须缩减到最低限度的必要程度，法兰西人权宣言："自由是在不伤害别人时做任何事的权利"。"不伤害别人"，就是最低限度的必要程度，如果是儿童，还要加一条"只要不危及他本身的安全"，因儿童还不能保护他自己。不要伤害别人，是因别人和我一样不愿意被别人伤害。把所有的人都看作和自己一样，是自由人的第一信念。人都有自尊心，不食嗟来之食也是自尊的一种表现，但人类一向普遍缺乏尊人的能力，阶级思想，身分观念，以及不从同一立足点出发的价值观，妨碍了这种能力的发展。必须把这些障碍除掉，培养民主的素养，尊人的能力才容易成长。一个具备尊人能力的人，才有真正的自尊。自尊与尊人密不可分，是自由人伦理的基本要素。

这样的伦理原则，在一个非自由化的社会里，由于特殊的社会文化背景，会产生许多问题。例如有个年轻人，他读书读到某一阶段不想再读，他想

依照自己的兴趣去发展自己的前程，根据上述自由的定义，他并不伤害别人，他应该可以自作决定。可是在一个缺乏自由信念和民主素养的社会里，父母往往把自己的希望寄托在儿女身上，甚至把儿女当作满足一己之私的工具。一旦儿女违背了他的愿望，父母会感觉你伤害了他，以往不知有多少不孝的罪名，是在这种情形下产生的。这样的父母根本不知道应该把子女当独立的个体去对待。他们的脑子里也根本没有个人权利的观念，抱有不同价值观的年轻人，自然容易与父母冲突。

要把自由的价值实现于伦理生活，必须两代间都有过个人的觉醒，这需要透过自由民主的教育做长期的努力。下面是一个美国母亲的例子，我实在不想举这个例子，怕引起富有民族感情者的不快，但又不得不举，因这个感人的例子，很符合自由人伦理的思想。

这位名叫Carolyn Hartzell的母亲说③：

> 从孩子们小的时候开始，我对每一个的最大期望就是他将来会过个愉快的生活。孩子长大了，经济方面能独立，有守法的精神，我想当父母的都应该高兴才对。……

我认为做母亲不是一种牺牲，是自愿的、当然也是很有意义的。我把孩子养大，那是我的义务、是我心甘情愿做的，我现在不会要求金钱的回报。

抚养孩子当然需要配合他们的能力与兴趣。瑞元（老二、30岁、单身在台湾）从小就很喜欢读书，成绩虽然不是班上最好的，但是他很用功，所以能产生“勤能补拙”的效果。他在大学多读了一年，不是因为成绩不好，而是因为他有兴趣。那时候他的钱不够，我和外子就借他一笔钱，他现在已经都还我们了。宝碧（老大，32岁，跟丈夫在西德）比较聪明，但是读书不太用功，她念大一以后就嫌作业太多，不要再念，我和她爸爸没强迫她。后来她去参加空军行列得到一个秘书之类的工作，又在那儿认识她的丈夫。她现在很惬意。汤姆（老三，24岁）从小只有对引擎、马达与机械之类的东西有兴趣，一般功课念不好。当时我们劝他先把一些基本功课（包括数学、地理、英文、历史等）念好。但是他就是不听，到高中勉强毕业后，我们只好承认他一生与机械结了缘，

大家都尽量帮助他朝这方面发展。他现在是唯一住在家里的孩子，他帮了我们很多忙，所以房租就算他便宜一点。

有的父母要求孩子继承自己所没完成的一种心愿——成为舞蹈家、政治家、运动好手什么的，我想这是不对的。我们必须听其自然，让孩子自由发展他自己的能力，培养他自己的兴趣。功课方面也不能要求太过分，是不是成龙或者成凤并不太重要，最重要的是他学的东西有没有意义，他实际有没有收获，他长大以后生活是不是过得愉快？还有他在各方面是否全力以赴？

由这个例子，可以看到自由的价值在伦理生活中的实践，其中重要的一点，是能把孩子当独立的个体去对待，这只有抱自由信念的人，才能这样去做。传统伦理之所以不合理，是“尊”的一方享有特权，而“卑”的一方则受尽委屈，这怎么能发展出健全的伦理关系！这位“平凡”的母亲，对孩子能够尽责，对自己又能尽职，尽责是尊人的表现，尽职是自尊的表现④。自尊尊人使她成为一个真正慈爱的母亲。佛洛姆说：“是不是慈爱的母

亲，这就要看她是否愿意承受分离，并且分离后是否还能继续爱她的孩子”。毫无疑问，有自由信念和民主素养的人，比较能做到这一点，否则当现实逼迫她承受分离，很容易产生抱怨，甚至憎恨。在这里，可以知道在自由民主的生活中，实含有深刻的道德意义。

2．自由与伦理

对一个仍被传统伦理观念笼罩的社会，要把自由价值实现于生活，必须同时做一体两面的努力，一面是个人的改造，一面是社会的改造，自由、民主是两面改造的共同指导原理，它虽有表现于个人和表现于社会的不同，但精神是一体的。

在自由、民主的原则下，个人改造首先必须肯定自由是一个生活的原理，这种生活原理主张人类需要自由生长和自发的演进，反对一切专断权利的使用⑤。

个人改造仅仅依靠“内心的自由”是不够的，内心的自由虽有助于个人道德的成长，但对群体生活它是无所作为的自由，这就是传统中尽管有一些圣贤型的人物，但他们落在现实的伦理生活中，仍不得不奉行三纲的伦理教条，对社会上大量违反人

文精神的现象，不是视若无睹，便是一筹莫展。作为现代生活原理的自由，除了消极的内心自由之外，还有积极一面的意义，此即保证制度下的自由，有了这种自由，人才能免于外界的限制，免于专断权利的干涉，这样人才有机会充分发展他的潜能，以及培养自动自发生活的能力。有了这双重意义的自由，人才能生活在自由的天地，并有利于其他价值的发展滋长。

个人改造的目的，在使自己成为一个自由人。自由人的特性，由两个基本的条件糅合而成：一是道德的热情；一是知识的真诚。就道德方面说，自由人与道德责任以及自律是分不开的，他不但不放纵，相反地他与人相处必须随时提醒自己对方是一独立的个体，并有不可侵犯的权利，而时时对自己的行为自行管束，心理学家葛登纳说得好："在自我之上建立感情、道德与性灵之约束的人，才有足够的力量去忍受自由的严厉本质"。依靠纪律约束的人，容易倾向于自我主义的自私，一旦约束松驰，则流于放纵恣肆。自由人由于自行管束，同时他具有自动自发的能力，因此反而能表现舍己为人的利他美德。

道德的热情，并不必然导致道德的结果。道德热情如缺乏理智的引导，往往导向错误的方向，形

成一股盲目的破坏力量。所谓理智的引导，是主观上能独立思想，客观上能服膺正确知识的能力，知识的真诚有助于这种能力的培养。知识与道德在自由人身上，是一种互相激发又互相制衡的力量，缺一不可。

有人把自由比作空气和阳光，这个譬喻如果是为了说明自由乃人类生存不可缺少的条件，那是正确的。如果以为自由真能象空气阳光那样随意享用，那是错误的。争取自由的历史清楚的告诉我们，没有廉价的自由，因为人类一向缺乏宽容的习性，近代许多争取自由的民族，失败的例子远比成功的例子为多。一个社会要使自由运动成功，就伦理的观点来说，仍必须从个人改造做起。要改造个人，最佳的途径是经由自由民主的教育，只有自由民主的教育，才能培养出自由人的伦理。这种教育强调自律与自我教育，培养自治自主的能力以及合群爱人的态度，主张根除恐惧和憎恨的因素。一言以蔽之，只有在自由的气氛中，健全的道德精神才容易滋长。

个人改造是社会改造的起点，社会改造是个人改造的目标。由于自由必须在人际关系中表现，而社会是由复杂的人际关系交织而成，因此改造个人和改造社会，工作的性质虽不同，工作却是同时进行

的。必须先有一批觉醒的个人，才有建立一个自由社会的希望。建立自由社会的阻力，除了专断的权力之外，还有习俗、传统、以及墨守成规的心理，专断的权力阻碍人民自发自动的成长，习俗、传统，以及墨守成规的心理，使人变得软弱无能。自由社会的先决条件，必须把权力约制在合法的范围之内，一个自由的社会必是一个法治的社会，正如西塞洛（Cicero）所说："我们受缚于法律，为的是要获得自由"。自由社会对传统的态度，不是盲目的排斥，是把它当作丰富我们生活的资源，但不是指导生活的原则。同样地，也不盲目地攻击所有的权威，它承认社会有理性的权威，只反对非理性的权威，理性的权威是靠一个人的才能、知识建立，他对人是一种给予，不是一种剥夺，彼此有一种相互信托的平等关系。非理性的权威建构在天生的不平等上，一方面具有权力，一方面因慑服于对方的权力而感到恐惧⑥。非理性的权威是自由的一大克星。

自由社会允许人有选择的自由，只要不违法、不作恶，人享有个人生活中的一切自由。不违法是尊重法律的权威，法律的权威须建立在法律的公正上，对不公正的法律和枉法的判决，人民有纠正和批评的权利。不作恶，主要是指不侵害他人的权

益。选择的自由，使人与人间有显著的差异，选择的幅度越大，差异也越大，因此人间的矛盾、冲突必然增加，这是自由社会的常态，也使容忍异己显得特别重要。

从个人改造到社会改造，是新伦理——自由人伦理建立的必经之路，改造的方式须经富有自由、民主精神的教育。自由人伦理的重点，不在设定教条性的规范，因在自由社会里，行为规范是在人际关系中自然形成，没有人有权利规定人只能这样做不能那样做。自由人在人际关系中，唯一应该做到的，是把对方看作和自己一样，是一个独立的个体："容纳别人的意见，尊敬别人的所欲，亦要求别人容纳我的意见，尊敬我的所欲⑦"。

3. 民主与伦理

民主在政治学的意义，它代表一种制度，一套政治运作的方式，而自由则是一个价值系统，因此，二者的意义不同，也不必然相关。当民主与自由分离，民主只是一种形式，这种形式同样可以为极权政治所利用，为极权者服务，以达到极权统治的目的。就伦理而言，民主和自由的意义虽可不同，但二者的关系却密不可分。因要把自由的价值

实现于伦理生活，民主是最有效的方式。所以在伦理的意义上，民主只是一种生活方式。极权者可以利用民主形式作为一种政治方法，但绝不会鼓励民主的生活方式，因实践这种方式的人，必须具备民主的性格，而民主的性格是由自由的价值陶养出来的，这种人必然反对极权政治。

亚里斯多德说："民主的性格造成了民主的政体，独断的性格造成了独裁的政体，性格愈好，所造成的政府也愈好"。套用亚氏的话，我们可以说，民主的性格造成人文伦理，独断的性格造成了权威伦理。权威伦理依佛洛姆的分析，它不承认人类有分辨善恶的能力，伦理模式不是建基于理智及知识之上，而是建基于权威的威势及信仰者的脆弱感和依附心上⑧"。人文伦理就是把人当人的伦理，也就是自由人的伦理。要实现这样的伦理，必须培养民主的性格，民主性格的外显行为是民主的生活方式，民主性格的内在基础是一种特殊的心灵架构。下文将逐一展示其内涵及特征。

社会心理学教授巴勃（Zevede Barbu）在《民主与独裁：它们的心理与生活模式》一书中，认为民主是一种心灵架构，它的基本特点是：

（1）变化感。由于这种心理，个人才能接受变化，才能把社会看作一个开放的构造。

（2）创立或生活在民主社会中的人们，不但相信他们的社会是在不断变化之中，且觉得社会是从内部成长的，即是由其中的各个份子——个体及团体——的活动所成长的。

（3）对权威的特殊态度。这种态度能感觉到权力和权威的不稳性和相对性，因此认为权力不宜集中，应被约束到最小限度，并使权力的分立与制衡的信条实施于社会。

（4）对理性有信任的态度。⑨

民主的心灵架构代表特殊的心灵倾向和心灵习惯，是铸造民主性格的基本质料，一个社会要走向民主化，必须自觉地透过教育诱发这种倾向，培养这种习惯。当这项基本质料提升到自觉的层次，使它们在感情、信念、认知中加以凝炼，于是有民主性格的铸成。

民主性格的特征大部分与现代人性格的特征相同：

（1）人在心灵底子上如有接受变化的倾向和习惯，经由自觉的凝炼，就可以建立弹性的心理结构，这种心理结构能发展出忍受不确定及暧昧的能力，使人在观念和行动方面都表现充分的伸缩性，这可以说是民主性格的能量系统。因此，民主性格必具有开放的态度，能够摆脱传统偏见的约束，能

以开放的态度去对待任何新的变化或异质的东西，此与传统性格拒绝变化、拒绝异质的封闭的态度，适巧相反⑩。

（2）社会既由个体的活动所长成，则个体性的价值优先于社会，个体性是生活的独特表现，它本身就是目的，这是民主人物的基本信念之一。这个信念也影响到民主人的认识表现，会使他由差异性与多样性去认识世界。个体性本身既然就是生活的目的，那末他必然要求一个多元价值并存的社会。在这样的社会里，必须要靠开放与宽容的态度，才能达到分歧中的团结。

（3）民主性格在感觉上最敏感的就是权威。成熟的民主性格，既不是盲从权威，也不盲目地攻击权威，他具有批评的心灵。根据巴勃所说，批评心灵就是个人有接受或拒绝各种建议的能力，个人有依据自己的判断而采取行动的能力，以及个人凭借自己的理智解释环境，从而采取行动的能力。批评的能力是民主人必要的训练，也是他生活中一个突出的部分，这种训练使他养成慎密思考的习惯，也使他不相信强权者可以支配别人的命运。

（4）信任理性使人在生活上特别重视合理的态度，培养这种态度，是训练批评能力的一个基要部分。合理的态度是，在时间上不论古今，空间上

不论中外，凡事的选择与判断，一以理性为准据。这虽然是一个理想的境界，但重视理性总是民主人的一个特征。令人困惑的是，极权者的决定或判断，并不一定是情绪的，他也可以非常理性。这说明民主性格单单重视理性是不够的，在重视理性的同时，还必须强调客观精神，极权者虽可能表现理性，绝对不具备客观精神，他们往往是狂想者、神秘主义者，客观精神既排斥狂想，又与神秘主义相对立。

民主性格外显于行为，实践于人际关系，于是有民主的生活方式，这种生活方式也许不是最理想的，但到目前为止它显然是一种比较能合理化处理人际关系的方式。民主的生活方式源于个体的自觉，发为尊重个体的行为，这是基本原则。由个体自觉，因而能自尊，自尊故能尽责，做事不圆滑、不敷衍，自己的成败自己负责，故不怨天尤人。因能尊人，故不谈人隐私，对别人的成就不嫉妒，你有本领他服，权利义务分明，一分劳力一分收获，虽显得斤斤计较，但没有感情包袱，两不亏欠。因自尊又信任理性，故能守法。因重客观，是什么就是什么，故勇于认错。这就是我们今日要求的新道德与新伦理。李曼·布里森说："民主方式的做事方法，是最能保持并发展人的良知良能的方法"。

所有权威主义和教条主义的伦理道德是达不到这个目的的。凡是能实行伦理民主化的国家，人民的平均道德水准也提高，是谁也不能否认的事实。

人间的伦理关系中，最难处理的是父子（也包括父女、母子、母女）关系，夫妇合不来可以离婚，朋友难以相处可以不往来，在团体机构工作合则留不合则去，只有父子关系是不能选择的，如发生问题，不能一走了之。在个体性普遍自觉的现代社会，仅靠传统的孝道，已难维持这种关系的合理化，必须尊重自由的价值，采取民主的方式，才能使这种关系合理化，心理学家高登的“我与年轻人关系的信条”，很能符合这个要求，值得现代的父母和子女们参考、学习，高登说：

> 你和我是存在在我所珍惜和希望保有的关系里。然而，我们是互为分开的个人，都有自己独特的需要，以及设法满足那些需要的权利。当你设法满足你的需要，或当你为了满足你的需要遭遇到困难的时候，我愿设法真诚的去接纳你的行为。当你把你的困难告诉我时，我愿尽量设法以接纳和体谅的心情去听你的诉说，使你能容易找到你自己的办法去解决你的困

难，而不是依赖我的办法。当你的困难是由于我的行为干涉到你满足你的需要而引起时，我鼓励你很公开和诚实地告诉我你的情绪、感觉，在那时，我愿意倾听你的话，并设法改正我的行为，如果我能够的话。然而，当你的行为干预到我满足需要，因而使我觉得无法接纳你时，我将把我的困难分摊给你，并且公开和诚实地告诉你我的感觉，尽量相信你会充分尊重我的需要，倾听我的诉说，并且即设法改正你的行为。当我们任何一方，不能改正自己的行为，去满足对方的需要，以及发现我们在关系上有了欲望的冲突时，让我们都彼此约束自己，在解决此种纠纷时不会诉诸于使用自己的权力，以对方失败的代价换取自己的胜利。我尊重你的需要，但我也必须尊重自己的需要。因此，最好是让我们经常努力去寻找那些你我双方都能接受而可以解决我们无可避免的纠纷的办法。用这种方式，你的需要满足了，我的需要也满足了——没有人吃亏，两方面都胜利⑪。

这是很“平凡的伦理观”，正因“平凡”，所以大家都容易遵行，也的确能行得通。比较起来，传统那种尽片面义务的道德，的确是“伟大”些，但多数人却做不到，即是勉强做到，也感觉委屈。自由、民主的道德建立在平凡的人性基础上，因为我们都是凡人，正因如此，所以他的要求反而比较合理。上述信条包含了新伦理的最基本的道德要素：自尊尊人，这个信条不限于父子关系，它适用于一切人与人的关系。

【注　释】

① 李国鼎“经济发展与伦理建设——第六伦的倡立与国家现代化”，1981年，3月28日，《联合报》，第二版。

② 李霞“论精神污染与道德建设”，《益世杂杂》第八期，1981年5月。

③ 以下引文见何瑞元越洋收录整理的“遥寄”一文，1981年5月10日，《联合报》副刊。

④ 这个意见系参考徐讦《个人的觉醒与民主自由》，15页，1965年，文星书店。

⑤ 参考《殷海光先生文集》(二)，741页，1979年，九思出版社。

⑥ 参考韦政通《中国文化与现代生活》，92—93页，1974年，水牛出版社。

⑦ 同前注④，78页。

⑧ 见E·佛洛姆Man For Himself，译文据蔡伸章译本，8页。

⑨ 以上四条，参考陈少廷的书摘译文。

⑩ 见宋明顺《现代社会与社会心理》，290页，1975年，正中。

⑪ 见郑心雄译《两代间的沟通》，书尾。

第七章

精神的革命

前文第一章我曾引孙观汉“台湾经济起飞，而社会的精神还在蹉传统的方步”的话作结，第六章里我又说“新伦理是一种精神的革命”。前者指出了此时此地文化问题的症结，我们如果不能使社会精神彻底脱出传统的范畴，不能使许多妨碍现代化生活和社会进步的习性彻底革除，我们的文化终不能达到再生的目的。后者则标出了本书的宗趣，借建立新伦理以达到民族精神革新的目标。

目前的台湾，当经济方面取得相当成果之后，已注意到文化建设的重要，文化建设基本上就是精神的建设，精神建设必须革故更新，除掉不利于工业社会种种由传统遗留的生活习性，培养出现代人

的品质。经济建设与文化建设是互相影响互相支援的，经济建设是文化建设的物质条件，没有这些条件，文化建设只流于空谈；文化建设则可以使一个丰裕社会提高它的生活品质。

100多年来中国人在精神方面已有很大变化，只是变得不够深刻、不够普遍，之所以如此，则又因我们这方面的改变缺乏自觉、缺乏主动。今天提出精神革命的观念，要求提高我们的自觉，强化我们的主动，加速完成这一必须完成的过程。

1．中、日国民生活理想的比较

“日本能，为什么我们不能”？关心现代化的人，心中早就存着这个疑问，自从《日本第一：美国的教训》一书在台湾流行以后，这个问题已引起社会各方面莫大的兴趣和关切，现在应是尝试解答这个疑问的一个恰当时机。

从精神变革的角度来看这个问题，日本在明治维新以后，因受西方工业文明的影响，就已进入精神变革的过程。尤其是战后的20多年，变得更加彻底，使日本在充分工业化的要求下，能有信心而又灵活地去运用传统，不再为传统精神所桎梏。《日本第一》的作者傅高义说：“在研讨日本人对现代

组织、商业社团与官僚制度之后，我越来越相信日本的成功，主要导因于特定的组织结构、政策方案与意识计划，而不是传统的特质”①。没有一个国家能依赖传统的特质去完成他的现代化，任何一个国家要实现现代化，必须创造工业文明独有的新的特质，如数量化、标准化、专门化等，这些特质在组织结构方面由于与不同传统的糅合，会产生不同的形态，但特质本身是现代的，不是传统的。现代化最深刻的意义，就在这新的特质上，它代表最基本的变革，这里变了，才能带动全面的创新，任何传统只有在这些特质上才能获得新生的活力。至于说这些新的特质将为我们的精神带来新的桎梏，那已是脱离传统的范畴后，面临的新局面和新问题。

战后日本不再为传统精神所桎梏的证据之一，是1962年颁布的“理想国民的典型②”，这个文献代表日本精神自觉的具体表现。文献除前言外，共分两个部分，第一部分指出日本人所面临的问题：（1）现代文明之特征与第一任务——一面提高人性，一面开发人的能力；（2）今日的国际情势与第二任务——期为世界性的日本人；（3）日本应走的方向与第三任务——树立健全的民主主义。第二部分是对于日本人的期待，在个人方面强调自由

与个性；在作为一个家庭人方面，除了要以家庭为爱、为休养、为教育的地方之外，还提到要使家庭为开放的家庭；在作为一个社会人方面，除要专心于工作、贡献于社会福利、重视社会规范之外，还提到要有创造性；在作为一个国民方面，要求有正确的爱国心，并对象征（即天皇）有敬爱之心，还要发展优秀的国民性。前言中说明以上各点，乃是人性之中的诸德性的分布图，只要能致力于体会其中之一二，其他的德性也会因此而引申活用。

日本所定理想国民的典型，正是以自由价值为体，以民主生活方式为用的现代人生活的一个典型，已具备了现代人精神的基本要素，这也就是支持日本工业化或现代化背后的精神力量——他们是自觉地在培养这种力量。

如果把日本的这份文献与我们的“国民生活须知”一加比较，在精神自觉方面的高下立判：

（一）“理想国民的典型”对生活只做了一些原则性的要求，因为实施自由民主的生活，主要在培养一种新的精神和新的态度，人有了新的精神和新的态度，他会知道如何处理日常生活的细节。提倡生活革新，实只应限于原则性的提示，根据原则自然会形成一些新的习惯，习惯是无法预先规定的。“国民生活须知”，却反其道而行，很少原则

性的提示，共列6个部分、93条细目，从普通礼节到食、衣、住、行、育、乐等生活细节都一一予以规定，甚至连如何打电话、怎样吃西餐也都详加说明，如当作国民小学学生的手册，应有参考价值，如当作全体国民的生活规范，设想过分周详，实无异是对国民自行改正生活的能力缺乏信心。

（二）“理想国民的典型”所表现的观念架构是现代的，因此从个人到家庭人、社会人、国民，角色不同，应表现的德性也不同。“生活须知”中所表现的观念仍着重一般礼节和食、衣、住、行、育、乐，这是很传统的想法，缺乏层次分明的角色观念。

（三）“理想国民的典型”所追求的是自由民主的生活，“生活须知”在礼节方面有不少仍属于传统礼学家所要求的生活，尊卑观念仍受到特别的强调。

（四）“理想国民的典型”所表现的思想是开放的，因此能深刻感受到所面临的问题，以及日本在现代文明和今日国际情势中应走的方向。“生活须知”比较起来所表现的思想是相对封闭的，根本没有触及较深刻的生活问题，也缺乏中国人在当今世界处境的自觉。

以上只是就一件文献所作的比较。“生活须

知”一个明显的缺点，是忽略了台湾目前已是一个相当工业化的社会。工业社会的生活是多样化，我们必须承认并尊重这种差异，生活细节的划一要求，是不切实际的。中国人追求现代化已有大半个世纪，从国父的三民主义、新文化运动至今，民族精神革命的里程中，不乏自由、民主、开放的精神，今日我们要求的精神革命，就是要继承这个传统前进。

2。是什么因素阻碍我们前进

为什么日本能摆脱传统精神的桎梏，而我们不能，究竟是什么因素阻碍我们前进？这个问题当然没有简单的答案。一个传统的没落，一个民族精神的衰疲，从历史的眼光看，都有其长期的积因，但在这里我们无法做如此广泛的探讨，只想就眼前仍发生影响的一些直接因素加以考察。下面的话也许可以提供考察的一条线索，这段话是心理学家葛登纳（John W。Gardner）在检讨个人和社会更新的障碍时所论及，他说：

> 那些企图逃避转变之潮流的人有一个诡计，即立足于高高在上的道德基地，他

们断言固有的一切紧紧系于道德和精神之上，改变它们将威胁到这些道德和精神。当18和19世纪的俄国不得不面对西欧优势的工艺发展时，亲斯拉夫的人被迫绝口不提物质之落后，而大谈其俄罗斯的精神是如何高贵，正像今天在印度有些作家断言，以印度在精神性灵方面的博大精深，来抵补西方工艺学的优势绰绰有余。新的东西和固有的比较起来，往往被认为是野蛮的。新生的纪元在精神的价值上，往往比即将逝去的纪元似乎显得逊色。③

针对上述的现象，葛氏提出警告；一个懂得自新之艺术的社会，不会让这种不实的印象来歪曲它的判断，它将摒弃这个观念：只有旧的价值才是合乎道德的。

以上的话的确点出我们精神革新的最大障碍，因自清末以来，科技首先获得胜利，接着是政治制度，最后固守的堡垒，就正是在这“道德和精神之上”。固守者的任何理由，都足以打动人心，因为每一个中国人都根深蒂固地生活在这个传统中，我们的心灵秩序和生活习惯，一向受它支配，谁也不愿意轻易去改变，因改变是极端痛苦的事。如果没

有工业文明的冲击，我们根本不必改变，当然也没有固守的问题。可是工业文明两百多年来早已成世界性的潮流，已将人类历史推进到一个新的阶段，这个新潮流使所有的传统都面临生死存亡的考验。一个国家如不能进入这个潮流——充分工业化，必难立足于世。工业文明带来的转变，不是枝枝节节的，而是全面的，从个体到国家，从精神到物质，都要改变，最后的关键就在这道德和精神的革命上。道德和精神不存在于过去，也不存在于未来，它就存在于你我这一代的生活中。只有我们这一代能表现出创新的活力，使中国全面走向工业化、现代化，才能把道德和精神充分发挥出来。当今世界，现代化程度较高的社会，其国民平均的道德水平也较高，如把道德和精神作为拒变的借口（葛氏所说的“诡计”），实足以证明二者的僵化和沦亡。一个国家如不能增进全民的福祉，为全民的幸福提供充裕的条件，还有什么道德和精神可言？

19世纪中叶以后，残酷的事实告诉我们，文化悠久的传统，他们走向现代化的过程，都特别困难。印度、中国以及伊斯兰教控制的国家，都是显著的例子。悠久传统都有他凝固的信仰体系，以及难以改变的惯例、习俗，只接受被他们自己传统所定义的那种道德和精神。因此对新观念不但难以接

受，往往产生顽抗抵制的现象。用威廉·布莱克（William Blake）的说法，这是一种“心所锤炼的桎梏”。这种桎梏使整个民族产生“心盲”——心陷牢狱而不自知，是精神革新的最大障碍。

好在这方面的阻力，因现实社会的加速变迁，已有日益消退之势。近20年台湾在经济方面的成就，使中国人在现代化的追求中取得极宝贵的经验，它不但使教育普及，生活程度提高，更重要的收获，是使100多年来遭受重创的民族自尊心和自信心已开始恢复。自信与自尊，使我们有了认错的勇气，而渴望更大的进步。具体的成就，已使那固守堡垒的心理开始溶解，有勇气承认当前是个“公德败坏，几乎成为一个没有规范（Normless）的社会”，李国鼎先生所说“一个国家不可能长期保有进步的经济和落后的国民”④，话虽很沉痛，但它代表一种精神的自省和自觉，也显示了一个新的转机，许多年来知识分子的检讨与批评，已得到官方的回应。国民精神落后，只要努力去改进，并非耻辱，明明落后，却借传统的“道德和精神”以图掩饰，反而使自己成为传统伟大成就的囚犯。

我们已开始挣脱心灵的牢狱，台湾已不是18、19世纪的俄国，尽管仍有人大谈其传统精神是如何高贵，但我们的物质已不落后。我们的社会中或许

也有像印度人一样的，以为在精神性灵方面的博大精深，足以抵补西方工艺学的优势，但受过现代教育和稍具国际社会知识的人，不会相信这种浑话。我一直忘不了一位前辈社会学家的话："若是我们还想骄傲自己的历史地位，只有在这当前人类共同的课题上，表现出我们的贡献来"。日本今日能受到举世的重视，全靠他们有具体的成就。

具体的成就增加了自信，有自信然后能消除传统的迷执，今后我们将成为一个懂得自新之艺术的社会。

3. 精神革命应有的努力

一个懂得自新的社会，也就是在精神上能不断自求革新的社会。这里所说的精神革新，与传统经由冥想潜修所获得的那种意义大异其趣，它主要依赖新观念的吸收，新态度的建立，以及新人才的培养与流动。

傅高义认为促使日本成功的一个重要因素，是因为日本人对新观念新知识的热衷追求。日本人读书风气之盛，出版事业的蓬勃举世闻名，人口不及美国之半，出版新书（年产三万册）却与美国相等，战后共翻译了外国书籍15万种。新观念新知识

的大量引进，为日本人的精神更新提供了丰富的滋养。

对一个后进的国家，新观念并不缺乏，问题是怎样使他的国民接受这些观念。在中国现代史上曾出现过颇为令人诟病的西化主义，在今天看来，新文化运动以后流行的只不过是口号式的西化主义，真正知识性的西化主义尚不多见，一直到现在我们仍读不到西方传统任何一位重要思想家的中文版的全集，假如能有一位玄奘型的人物，也把西方的经典翻译2000卷，那么他对国家的贡献将是如何之大？知识的西化主义不仅不应排斥，且应受到鼓励。近代科学与工业文明本来就是产自西方，任何现代化的社会，都不免有某种程度的西化，何必讳言？必须先学到别人的本领，才能使自己站起来，才有机会保住自己的传统，日本就是眼前活生生的例子。

日本人把学习当作一种持续终身的社会活动，因此可以不断地发展心智的技巧、态度和习惯，以应不断变化和成长的需要。不断学习才足以促使自我更新，新态度由此培养，新人才由此产生，葛登纳说："一个更新的社会，必须由一股来自社会各部分各层面的新进人才所荟集而成的主流来不断补充新鲜的精神。对于社会更新，没有什么会比人才

的流动更具决定性⑤”。台湾的人才，如包括可吸收的，并不缺乏，缺乏的是用人的健全制度，昨天（1981年8月1日）傅高义在中山堂演讲就指出我们的缺点是过分重视人际联系，而日本人已改正这种来自封建社会的毛病，他们工作上的升迁，完全凭努力凭才干，不是走后门的。此外，我们人才流动的速度也嫌太慢，这些方面如获改善，社会必更见进步。民主有助于人才的流动，为社会补充新的精神，一方面激励个人的热情，另一方面为社会进步带来驱策力，这个过程必然会打破许多僵硬的惯例和习俗。

一个要求精神更新的社会，商人扮演了极为重要的角色，商人在利润的动机和成就需欲的影响下，必须接受新观念，建立新态度，并不断更新他的计划和做事的方式，他们铸造了一批社会的新人，由于工作具挑战性，颇能吸引优秀的青年。因商人易于打破社会传统，使得这种角色在往昔传统指导型的社会里，不论东方和西方，在观念上他们都一直不受欢迎。即在今日，商人制造庸俗的文化，表现粗鄙的心态，仍然受到批评。但另一方面他们创造财富，一个社会没有相当的富裕，如何能研究发展，如何能激发人的创造力？

西方自16世纪以降，经历了宗教改革、近代科

学的兴起、启蒙运动、工业革命，这一连贯的创新与变革，在精神上达到了一个一贯的目标。即解除传统加于个人的种种枷锁，使人比往昔有更能独立自主的生活，奠定了近代社会进步的基础。后进的国家，没有办法象西方那样经历创新与变革的长期过程，但可以自觉地经由教育做集中目标的改革，社会学家殷克斯（Alex Inkeles）说："虽然现代环境能够促使传统人类改变本性，除非人类精神方面有所改变，这种目的无法达成。人类必须在思想、感情和行动方面有所改变，才能算是真正的现代化⑤"。这就是我们精神革命要努力实现的目标。

【注　释】

①傅高义《日本第一：美国的教训》，1981年7月31日，《联合报》摘译文。

②这个文献见帕新原著，刘焜辉等译《日本的现代化与教育》，286—288页，1973年，幼狮文化事业公司。

③葛登纳原著，马毅志译《自我更新——个人与革新的社会》，59—60页，1972年，三山出版社。

④李国鼎"经济发展与伦理建设——第六伦的倡立与国家现代化"，1981年3月28日《联合报》第二版。

⑤同前注③，16页。

⑧殷克斯“人类的现代化”文，见威纳尔编、林清江译，《现代化》，76页，1970年，台湾商务人人文库特六九。

第八章

新伦理的动力

机械的动力要靠油源，油源枯竭，动力也就消失。人类道德的动力，依照东方传统的一种说法，是在培养生命的活泉，生命的活泉就相当于机械的油源。人与机械的不同，是在机械与油源是分离的，机械本身并不含油源，而生命的活泉就在人类的生命之中，与生俱来，根本不虞匮乏，问题则在如何发开？在有效开发之前，它只是一种潜能。因此培养道德的动力，主要在如何有效地开发人的潜能，东方传统在这个问题上发展出许多不同的方法，如道家的虚静工夫、禅家的顿悟、理学家的心性修养，都是重要的代表。他们在工夫上所强调的重点以及要达到的目标尽管不同，但他们有一共同

之点，即工夫是个体性的，经由工夫所塑造的人格是超越俗世的，一般评价这种人格完善的程度，并不按其社会行为来衡量，而是决定于个体所达的境界。这种人格在传统社会属于寂寞的少数，他们与世俗大众之间存在着无法跨越的鸿沟，因此他们虽是不同类型的社会典范，却不能普遍提高一个社会的道德水平。对社会大众而言，他们只是景仰的对象。

工业文明为人类带来一个新的世界，发展出一种新型的社会。为社会大众所景仰的人物是科学家、发明家、企业家、革命家、自由民主的斗士，以及具有种种专门知识的高级人才。传统不同类型的道德典范，对人已失去了吸引力，在新社会事实上也很难产生这样的人物，由于生计环境的改变，没有人能花一生的时间去培养生命的活泉。新社会需要新道德或新伦理，传统型的精神活动，对快节奏的现代生活，可能是一帖清凉剂，但不足以培养新道德或新伦理的动力。

新伦理的动力来自知识与观念，尤其要靠学习新的价值观念使之内化，持续终身的学习活动，才是激发新伦理动力的主要方法。在以知识和观念引导生活的现代社会里，不再特别强调传统式的道德修养，而是认识到不论是知识和技艺的学习，只要

乐在其中，都是完成人类德性的方法。现代的社会变迁很快，一生中可能要去适应不同样式的生活，因此持续的学习成为必要。只有持续的学习，才能再造存在于自己行为中的价值观念，使价值观念跟上不断更新的社会，并为理想的生活带来新的活力。

1．道德的再认识

传统中国在道德方面一直有一种强烈的倾向，总以为道德现状今不如昔，因此“世衰道微”、“世风日下”、“人心不古”，甚至“率兽食人”等充满主观情绪的感叹，一直颇能激动人心。这种感叹早已成为历史的滥调，很少人注意这情绪的背后隐藏着的问题。这问题是根本对人类的道德能力缺乏信心。其次是对道德本身有着严重的误解。下面这段话很恰当地表达出问题的所在：

> 今天似乎许多人都以为我们的价值、道德、及对美德与正义的挚爱，就象一个在很久以前就注满的蓄水池，而从那时起水就一直渗透出来。可是，我们的祖父辈又以为水池被他的祖父灌满，而从那时起水就一直渗透出来。而他们的祖父也做如

此想。以此类推，那么，何以水池至今尚未流得空空如也？①

如果认为人类社会的道德，就象我们祖先注满的蓄水池，而作为后世子孙的我们，仅是消耗性的受惠者，这是对道德严重的误解。由于误解，才会产生世衰道微、世风日下的感叹。世上从来没有纯善或纯恶之人，人生一世，有善行也有恶行，健康的人，不是有善而无恶，而是能使二者保持一定程度的均衡。“你已做错了事吗？那么用善行去平衡它。”这是对每一个人都有效的道德信条。事实上，人类的德性不论是自觉的或不自觉的，往往就是靠这种信条在运作。人类社会道德风气的盛衰扬抑的变化每天甚至无时不在进行。因此，如仍沿用蓄水池的比喻，这道德的水库，每个人都随时在注入，也同时在消耗，水库本身永远不会枯竭。这是我们对人类社会的道德应有的信心。这信心建立在亘古以来许多社会长存的事实之上。如果说历史上也曾有许多文明社会消逝了，那绝不是单纯地由于道德的衰落。

估量历史上的道德现象，十分困难，这不仅由于史料不足，而是因为道德标准最易引起争论。中国史学家一向重视历史的褒贬，到了18世纪的王鸣

盛对这个传统已持异议，认为“学门之道，求于虚不如求于实，议论褒贬，皆虚文耳”③。这当然不是说历史中没有道德问题，而是说道德的判断必须讲求真实。

威尔·杜兰（Will Durant）在其巨著《文明史》的结论部分，对历史上的道德现象做了简要的检讨，有参考价值。他在描述了历史上的种种罪行之后，做了一个小结：“人类从来不能恪遵十诫”。传统中国的思想家中，也曾有过类似的看法，如北宋李觏就说过：“孔子之言满天下，孔子之道未尝行③”。朱熹也说：“而尧、舜、三王、周公、孔子所传之道，未尝一日得行于天地之间”④。这种话当然可以起争论，但并不缺乏大量事实的支持。不过无论如何，这仍是历史的一面。杜兰在检讨历史罪行的同时，并没有忽略相反的另一面，他说：“即令在有纪录的历史中，我们也可以见到极多善良高贵的事迹，虽不能使我们忘却罪恶，但亦可以宽恕罪恶，慈善的力量，差不多可与战场及牢狱的残酷相抵消。”任何时代任何地区，永远有一些人表现丧德败行，又有另一群人在为道德挣扎奋斗，因此社会秩序得以维系，即是秩序崩溃了，很快仍能复原。道德的关怀是很高贵的情感，但人类社会还有许多其他值得我们关切的问题，如社会财富的增加，以及

普遍提高大众生活的水平，因为一个贫穷的社会，道德根本不可能获得改善。至于说社会财富增加了，社会罪恶也跟着加多(如能均富，情形就不同)，这是无法避免的现象，也是进步的社会须要支付的代价，仅仅是普通的罪行，不可能打翻整体的社会。

支持我们信心的另一项史实，即当道德衰落之际，文化仍可以有伟大的表现。杜兰指出，在希腊由诡辩学派开始道德衰微的250年间，希腊文明继续产生文学和艺术的杰作。公元前146年，在被征服的希腊人进入意大利后，罗马帝国的道德很快衰落，但直到公元180年终奥利略大帝之世，罗马仍不断出现伟大的政治家、哲学家、诗人和艺术家。要就中国历史举出类似的情形也不难，大家都知道，中国文化的“黄金时代”始于春秋，而春秋时代道德风纪之败坏十分惊人，据研究这时期道德现象的蒋荫楼说，“春秋时代，淫秽的情状，超古绝今”⑥。魏晋南北朝一向被认为是一个典型的衰乱时期，但在文学、艺术、科技、哲学、宗教都有很杰出的成就。宋代是另一个在文化上有多方面成就的时代，而宋代娼妓的盛行，其盛况远迈汉、唐⑧。

以上只为了说明一点：我们对人类社会的道德，必须有信心，纵然道德衰微，也只是部分的现象，绝不致影响文明的进展，推动文明发展的因素

是多重的，道德只不过是其中之一。传统的泛道德主义，是滥用了道德⑦，道德的理想主义，如没有实践做基础，可能只表示对道德缺乏信心。我说这些话并不涵对社会的罪行不应当或不值得去努力控制，减少社会罪行的一切努力，都应该鼓励、赞扬，但不要因此而悲观。杜兰说得好："我们不敢确言，现时代的道德放纵就是衰败的先声，而非从已经丧失农业社会基础的道德律，转变到工业文明尚未形成的另一种道德律之间的过渡现象"。目前台湾正经历着这一过渡时期，把握时机，就道德问题做一些突破性的思考，应是伦理思想家一件极重要的任务。

2. 新的价值观念

下面即将讨论的新的价值观念，代表一种新的道德观，如拿来与传统的道德观相比，已增加了许多新的成分。但其中已有一部分为固有的，这一部分只要重新加以肯定，给予新的解释，并应用于去解决我们面临的问题上，就能获得新的意义。这一部分的价值，可使我们在重建价值系统时，使传统与现代之间，保持其历史的连续性，使这一代中国人在价值归属的问题上多少会有些帮助。不过在这里

我们讨论的重点是新的价值观念，对传统的价值观念，仅能涉及很少的一部分。传统的价值观念中，究竟有多少仍具有现代的意义，在我的另外一本书里，做过初步的探讨⑧。此刻我要探讨的，是新伦理的动力，而我认为要开发这方面的动力，在观念上必须重建价值系统，然后再进一步的问题才是用什么方法来开发？依据下文的展示，将不难发现，这与传统精神力量的开发，无论是目标上和方法上都有很大的不同。

一个有悠久传统的社会，当它走向现代化的过程中，生活上的一个理想情况，应该是传统价值观念与逐渐抬头的新价值之间能互相融合，这样一方面不致陷入心理上无所归属的状态，另一方面又可使新的价值指南在渐变中达到价值更新的目的。这个理想不要说在复杂多变的现实中难以实现，单就观念上求其调和，已不是简单的事。其中主要的困难之一，是新旧之间的冲突。从观念上处理这种冲突，还比较容易着手，落在个人具体的生活中，传统的价值观念，根本不须要经过自觉，就能操纵我们的意识反应，而新的价值观念，纵然经由自觉，依然很难成为生活的主导。个人要在价值观念上革故更新，成为现代社会的一个“新人”，必须发挥积极的批判性与创造性，这须要经历一生的奋斗，

仍未必能竟其全功的。更何况个人不可能脱离社会而存在，如果没有一个日渐更新的社会，“新人”的目标也很难达成。

回顾百年来的中国，科技、政治、社会、文学、艺术、教育，都经历了一连串的变革，其中文学、艺术、教育的成效显著，科学、民主虽至今仍是我们的理想，但已植根在我们的制度之中。价值的革新，几乎在19世纪中期受西方文化冲击的同时，就已有人提出。但百年来这方面遭到的阻挠特大，因它不单单要求全人格的改变，且涉及社会的整体。价值的更新，将是中国完成现代化过程中最后一场决战，更新速度的快慢，直接影响现代化程度的高低。价值更新不仅可以为新伦理带来活力，也是使社会继续结合在一起向前迈进的力量。

下面列举的价值观念，主要是参考约翰·洛克斐勒（John D.Rockefeller 3rd)在《第二次美国革命》一书中提出的，这些价值观念，也正是我们在价值更新中应包含的内容和努力的目标。关于对新价值的申说，则掺杂了我自己的一些了解。

（1）一个新的自然观　这是指人与自然之间应保持一种平衡而和谐的关系，这在西方是针对近代科技因征服自然造成对生态环境的严重破坏，而引起的新反省。洛克斐勒说：“这种看法一方面是对

于危害环境的一种反应，它也是激于一种对于自然力量所固有之奇异与神秘的再觉醒”。这种自然观在基本精神上与中国传统中儒、道两家的自然观非常相近。因此，这在现代西方被认为的新价值，在中国却是古老传统的再认识，也是新旧之间仍然可以有相连续的地方⑨。

（2）开放的人性观　主要是把人性神化的传统予以改变，重新还原到自然人性的基础上来，并由此导出人类能和平相处的态度。前文第二章：“人性与伦理”已有详细的说明。

（3）一个新的文化观　这是针对那些把文化——尤其是传统文化过分理想化的倾向而言的。文化有不同的性质，除了合理的部分之外，还有非理与反理的部分，人类社会对文化的反理部分如不做深入的了解，并努力去改造它，要使群体生活走向合理化，无异缘木求鱼。前文第三章：“文化与伦理”对这个问题曾加讨论。

（4）社区意识　洛克斐勒说：社区意识是对待现代生活之孤寂的反应，是为了满足人的归属感。这在传统的乡民社会里，根本不发生问题，因他们聚族而居，彼此互相依赖，有一种自然的归属感。现代社区里居住的全是来自不同背景和不同职业的陌生人，大家纵然知道守望相助是好的，但难

以产生实效。一个可行的办法是，较大机构的员工，尽量集中居住，在“我群”的基础上，才比较容易培养社区意识。

（5）个性　与社区意识齐头并进的是彼此之间能互相尊重对方的个性。这对一向强调相互依赖的中国人而言，是比较困难，但生活在现代社区，这一点必须学习。洛氏说：“一个好的社区，须能使它的各个成员发展内在的安全，承认自己长处与短处的本事和自恃不惊的能力。反而言之，具有这些特质的个人才是建立这么一个社区时所需要的”。这些特质涉及到经济因素、心智训练、以及自信心等问题。

（6）自由　“每一个人都应该有思想、行动、言论和设计自己生活之最大限度的自由，主要的限制则在于这样做时不妨害其他人的个人自由。人不应该在性别、种族、信念的基础上或衣着、发式、风俗、语言，或其信仰和艺术创作上受到限制”。这将是人类永远需要努力的理想，也是所有新价值观中最基本最重要的一个，社会开放以及生活合理化的程度，这一点必须优先予以估量。详细的分析，可参看前文第六章：“自由、民主与伦理”。

（7）平等　洛氏提到每个人都应有自我发展、

获得公正待遇和适当生活水准的平等机会。本书第一章指出自然人性是人类平等的唯一立脚点，因人的潜能、智力、机遇、成就无一平等，在种种不平等的情形下，我们仍希望建立人人互相平等对待的关系如何可能？这就必须重新认识人人自具的自然人性，只有在这个基础上才有希望发展出真正平等的关系。

（8）民主　在价值的意义上，民主只是一种生活方式。洛氏说："运作中的民主，是自由平等诸价值之政治与社会的表现，它是一种在本质上结合这些价值的社会制度，因此被认为是跟人性光明面最相契合的制度"。但在许多后进的国家中，他们虽然有民主制度，却不或很少表现自由平等的价值。前文第六章曾指出，极权者可以利用民主形式作为一种政治方法，但绝不会鼓励民主的生活方式，因实践这种方式的人，必须具备民主的性格，而民主的性格是由自由的价值陶养出来的，这样的人必然反对极权政治。

（9）社会责任　这一价值的实现，可以使人道主义落实。只有接受过自由民主启发的社会，才比较能发展出社会关系和社会责任的意识。一个经济迅速成长的社会，如不加强社会责任，必然增加社会不安。

（10）正确的权威与地位观　任何社会不可能没有权威，问题在权威是如何获得的？如是凭个人的成就或是经由合法的程序所产生，这是社会允许的权威。对权威的正确态度，是既不盲从也不任意否定，必须经过批判再下判断。洛氏说得好："它（权威）必须不断地被赢取而且不断地受到挑战。权威并非为他自己而存在，而是为社会公益而服务"。

（11）正确的物质观　孔子主张先富后教，孟子认为无恒产则无恒心，其中即涵有正确的物质观。一个人的基本需要如不能满足，即无法实现较高的生活价值。"我现在所说的价值并不是反物质主义的，而是反对把物质抬高到要排除更高的个人价值的程度"。当一个匮乏的社会逐渐进入丰裕社会，崇尚物质主义的现象恐不能免，要免除这种趋势的过分发展，必须普遍提高生活素质，但这方面的进展远比提高物质水平为难。

（12）一个积极的工作观　生活在工业社会的人，远比生活在农业社会更需要积极地工作，此不仅由于竞争，而是因个人有较多成功的机会。前文第五章曾论及职业的成功，须具备三个相关的重要因素：良好的工作环境，能达到自我实现的目的，有未来展望。这也是培养积极工作观的重要因素。

（13）一个积极的性观念　“这个观念对于人类的性行为有一种轻松而开放的态度，而且摒弃了旧有的男女固定界限。性欲已不再被私下认为象是一种需要严加克制的邪恶冲动，而是人类表现的一种自然而愉快的形式。照此看来，性的禁忌和压制只能使人的发育受到遏阻，而一个自然而开放的态度不惟不会引人滥交，反而会保致真诚的人际关系”。人类过去为什么这方面缺乏轻松而开放的态度？由于受到文化中许多不健全的观念所干扰，其中重要的一个是禁欲主义。罗素曾调侃禁欲主义者在蔑斥一切感官上的享受之后，并没有增进他们的和善、容忍等美德⑩。摩里斯（D.Morris）说得更妙也可能更真实：“那些最主张禁欲的人才是最关心性行为的人⑪”。无论如何，要建立一个积极的性观念，必须努力刷掉意识中那些不健全观念的干扰。

（14）人类的相互依赖　《论语》有四海皆兄弟的观念，荀子也有过“四海之内若一家”的话，即在今天这依然是一个近乎空幻的理想。今日不同于往日，是我们对人类相互依赖的必要了解得更真切，且已有些具体的努力，如贫国与富国之间，一面在对抗，同时也开始在对话，这将是今后世界的重大课题。妨害走向这一目标的因素极复杂，种族

偏见和文化偏见是其中两个较基本的因素，人类学对消除这两种偏见很有帮助。

（15）一种形而上的或宗教的意识　19和20世纪初期，科技代替了上帝成为人类的新主宰。接连两次世界大战，新主宰遭到怀疑，于是形形色色的精神运动兴起。在未来，这种意识的反应，各民族都仍将保持与传统的深密关系。中国儒、道两家，他们的形上或宗教意识，一向建立在合理的基础之上，较少神秘主义色彩，这是中国文化值得珍爱的精神遗产之一，应保留在新的价值系统。

以上所列的价值，其中（2）（3）两项是要改变我们的人性观和文化观，（1）（11）（14）（15）四项与固有传统仍保持联系，其余九项虽是新价值，但我们并不陌生，不但不陌生，过去百年中，一直是知识分子讨论的中心。有的也已实践在新型知识分子的生活之中，问题在不够普及，新的价值观还没有形成社会的共识。价值的更新，是一极艰巨的过程，但必须完成，这一代不努力，下一代问题会更严重。这些价值观不仅可以支持建立一个工业文明的新社会，且能保持人本主义的特色，传统的与现代的价值由此将可获得创造性的综合。

3．学习与创新

前面说过，价值更新不仅可以为新伦理带来活力，也是使社会继续结合在一起向前迈进的力量。但是，价值更新必须经由不断学习和创新的活动，才能产生实际上的效果。问题的重点是落在能否开发潜能上。开发每一个人的潜能，不仅是普遍提高社会道德水平的必经之路，甚至是一个文明盛衰的关键。

下面先谈学习。我这里所谈的学习，是指一个“学习中的社会”的理想而言，据社会学家罗勃特·赫钦斯（Robert M. Hatchins）的解说，这个理想的社会里：

> 一个除了使每一阶层的成年男女接受部分时间的成人教育之外，并且成功地将其〔该社会的〕价值加以改变，使学习、履行义务、趋向人性化成为它的目标，并将其所有的机构导向此一目标。这曾是雅典人做过的。他们并不以能使每一阶层的人接受部分时间成人教育之有限而表面的努力为满足。他们将其社会设计成为一个能使

其所有的成员得以充分发展其最高能力的环境⑫。

这个社会的特性，是把学习视为整个人生的过程，是每个人在求得其人格之充分发展时所不可或缺的过程，因为人只有经由不断的学习，才能重新被注入活力和想像力。

一个学习中的社会，它最重要的条件是什么？约翰·洛克斐勒认为学习中社会的基石是——也必定是——人们之间知识的自由流通⑬。这需要法律对言论自由和出版自由能充分保证。洛氏说："出版的自由，几乎是说它有多么重要它就有多么重要。美国有世界上任何国家所有的最自由最丰沛的知识交流。它是我们力量的基础⑭"。在这里，对"日本能，为什么我们不能"的问题，也可获得一确切的答案，即日本人学习风气很盛，一般国民不论等车坐车，都会利用短暂的时间看书。更重要的是，日本人享有充分的出版自由和言论自由。日本或许还没有建立"一个能使其所有的成员得以充分发展其最高能力的环境"，但它已是这个世界上最接近这个理想的社会之一。

我们呢？这些重要的条件都相当缺乏，出版自由言论自由受到许多不必要的限制，不要说一般社

会大众读书风气不盛，即是正在受教育的青少年，多半也只读教科书，无知又自私的父母和教师，也以升学的理由禁止孩子们读课外书，他们不知适当地读点课外书，不但可以提高自发性的读书兴趣，而且这方面的满足多少可以轻松一下因升学压力造成的紧张情绪。升学主义使初高中的教学趋于单调而僵化，不但扼杀了学生的好奇心与想象力，长期的压力使他们对读书觉得倒胃。即是勉强过关，也已视读书为畏途，一旦离开学校，就像脱离苦海一样。

成年人所以缺乏吸收新知的兴趣，是因为社会并没有这种迫切需要，很少机构真正重视知识、注重研究发展的。工商企业只图眼前的利益，没有长远的目标，更缺乏社会责任的关怀。加上特权与人情仍是谋出路的主要依靠，不但腐蚀了许多公私机构，也使社会产生了大量的冗员。最应该读书做研究的大专教师，据官方最近的调查，有半数以上没有发表过论文，这无异使一个正在走向艰苦长程的社会，竟然是一个衰弱的心脏。

一个多数人都渴望新知并重视研究发展的社会，会刺激创新的活动。30多年来我们最大的损失，是大量人才外流。在国际上有卓越成就的艺术家、科学家，都曾在国内完成基本教育，却需要依

离国外的环境。较高水准的生活，固然是人才外流的一大原因，对高级知识分子而言，可以自由研究自由创新的环境可能是更大的吸引力。

要提高知识分子创新的能力，环境的因素之外，必须从儿童少年阶段，就注重创造性思考的培养。近年台湾有尊亲科学才能少年奖的设置，据担任口试的教授说，国小学生创造力不错，初中差一点，高中更差，大学环境自由一些，但经过多年学习方式定型，创造力已回生乏术[18]。健全的教育应该是跟着教育年数使创造性思考力逐年增加，我们的教育却相反，反而是逐年递减！当我们的社会正走向现代化时，还有什么事比此更令人感到隐忧的？

学习、创新都是为了展现潜能，使人类的理解力、想像力、追求理想与爱的能力都能有效地发挥，舒玛琦甚至认为潜能的最高实现，是人类最伟大的任务，也是人类最大的幸福[19]。工业文明远比农业文明更能开发人的潜力，它虽还未使全世界都进入新兴工业之国，但已使人类1/4过着自由、富裕的生活，这两点是开发人潜力最基本的条件。

一个有利于多数人展现潜能的社会，平均的道德水准也必定较高，因人有机会发挥他的能力，会因不断的成就感而获得自信的满足。人在奋发向上的过程中，纵然有恶念也很少化为恶行，因他的精力

已有正当的方式运用和消耗。佛洛姆说："倘若社会要使一般人具有德性的话，必先使他们具有创发性，因此建造适当的环境，使一般人能发展自己的创发力，乃是社会德性化的必经之途⑰"。所谓创发性，并不是要人人成大事立大业，每个人的潜力不同，机遇各异，这是不可能的。只要做任何事，那怕是件小事，对人多少有益，你能乐在其中，就可以发展一己的创发力，人间最有益于善行的，莫过于快乐的经验。

【注　释】

①葛登纳《自我更新》，马毅志译，152页，1972年，三山出版社。

②见《十七史商榷》序。

③《李慕伯先生全集》，卷二十，潜书。

④《朱文公文集》，卷三十六，答陈同甫。

⑤蒋荫楼"春秋时代的风纪"文，国立中山大学，中大周刊，二集二十一期。

⑥谢杨美惠译述"娼妓问题"文，此文附于台版王书奴、《中国娼妓史》前，25页。

⑦关于中国传统的泛道德主义，及其对中国文化的影响，可参看韦政通"泛道德主义影响下的中国文化"一文，见《传统与现代化》，1968年，水牛出版社。

⑧见《巨变与传统》第七至第十一章。

⑨参看前注之书第十一章："人与自然的关系"。

⑩罗素"对人类有害的观念"文，见《不受欢迎的论文集》（Unpopular Essays）。

⑪摩里斯《人类动物园》，叶晨译，117页，1975年，巨流图书公司。

⑫转引自约翰·洛克斐勒《第二次美国革命》，禾炎译，109页，1975年，新亚出版社。

⑬同前注之书，117页。

⑭同前118页。

⑮参看江才健"建立适合科学发展的环境——尊亲科学才能少年奖的回响"文，《时报杂志》九十期，1981年8月23日。

⑯舒玛琦《美丽小世界》，蔡伸章译，68页，1976年，远景。

⑰弗洛姆《人类之路》（Man For Himself），蔡伸章译，211页，1970年，协志工业出版公司。

第九章

批判的心灵
社会的关怀

——型塑知识分子的新典范

1. 引言：青年人需要模范

葛登纳说："年轻人并非借着学习那些文字（真理、正义等）及其定义来同化于他们团体的价值，他们学习的是态度、习惯和判断事理的方法。他们在与人接触之中学习，自例行生活与特殊事件中学习，也从歌曲、故事、戏剧与游戏中学习。他们并不学习道德原则，而是仿效有德性（或无德性）的人。他们并不把自身愿意发展的属性特质列表分析，而是认同于那些在他们看来似乎具有这些属性特质的人。这就是何以年轻人需要模范"①。如从实践道德的观点看，葛氏的话十分正确。除了少

数伦理学者之外，绝大多数的人所关心的道德问题是属于实践道德，实践道德的教学，道德的语言文字仅居辅助的地位，主要是靠实践模范。所谓模范，就是在道德要求上能言行一致的人。如果一个社会在道德教学上只偏重言辞，缺乏实践模范，或是教的是一套，社会上普遍行的又是另一套，那么这个社会就产生了道德危机。

我们生存的社会，这种危机相当严重，本书即尝试探讨一个解救危机的方案，以及可以努力的途径。这个方案和途径对已往的伦理传统而言，它是新伦理，因它构想的背景是现代工商化的社会。社会型态与往日不同，因此伦理价值的内容和实践的方法也有不同。新伦理与传统之纲的权威伦理是对立的，但与传统的人文伦理则保有精神上的连续性。虽有精神上的连续，新伦理与传统伦理不只是继承的关系，它代表一种创造性的转变，因新伦理需要在思想上做突破性的努力。

新伦理需要新模范。传统社会的模范人物是圣贤、豪杰、高僧、侠义和气节之士等，多偏重于德操。现代社会的模范人物是科学家、发明家、革命家、民主斗士、企业家等，塑造这些人物最重要的条件已不是德操，而是高水准的专业知识、创造力、组织力、以及改变现状的行动力。在现代社会

型，由于角色的分化和教育水准的普遍提高，已能使从事各种行业的人都有机会成为模范。我这里要探讨的，不是这些在一般人心目中已定型的模范，而是我们这时代的一种新型的角色，这种角色具有两个基本的特征：一是批判的心灵；一是社会的关怀。这种角色对走向自由开放的社会，有特殊的功能，也是实践新伦理的最佳模范。

在我们这时代，这类新型的角色，不仅常出现于民主体制的国家，也同样产生于极权体制的社会。由于他们代表大众的心声、社会的良心，所以不论是在民主国家和极权社会，他们的命运都可能坎坷而多乖，所不同的是，在极权社会这种角色不容易产生，即是产生了也会很轻易遭到封杀，或被迫去度所谓革命的生涯。比较起来，生活在民主社会的这类型的知识分子幸运多了，他们有较多的机会把自己的意见传达给社会大众，纵然与权势者正面对抗，可能因此被误解甚至丑化，但不必担心生命的安全。屈辱与挫败是不可避免的，事实上这种角色必须经由这些人生经验，才能培养出过人的信念和坚强的意志。

在传统的中国，杰出的儒者都表现强烈的社会关怀，杰出的道家则较能突出其批判的心灵，思想史上最佳的一篇批判性文章《庄子》、"天下篇"，

即出于道家之手。嗣后，东汉后期的崔寔、王符、仲长统，明末清初的顾亭林、黄梨洲、王船山、颜习斋，都能在不同程度上表现出这两个特征。只是这类型知识分子，在专制统治的社会，极为稀少。降及近代，这个类型的知识分子在数量上似乎大增，但不幸其中有许多是以悲剧的命运收场，近世中国社会还未能提供使这类型知识分子茁壮的客观环境。所谓客观环境，至少要满足两个条件：（1）相当程度的自由；（2）相当独立的生存凭借。目前我们的社会，比已往任何时期更具备这两个条件，已使这个类型的知识分子有发挥正常功能的可能。因限于传统社会的条件，这类型知识分子已往的表现只是尽心焉而已，影响力很难预期。现代工商社会的情形已大不相同，一个杰出的模范，他有很大的机会直接影响他自己的社会。

在人类历史上，倒退往往是大规模的，进展却是点点滴滴的，十分艰辛。由历史看任何伟大的角色，都有他的限制，我们渴望的新模范这种角色也绝无例外。我无意对新模范的功能做任何的夸张，但最低限度他应该是一个充满活力充满希望的社会的象征。后世史家要估量一个社会自由开放的程度，这类角色数量上的多寡也该是一个重要的指标。

2. 批判的心灵

一个具备批判心灵的人，他在性格上会有那些特征？如果一个青年想把自己锻炼成这样的人物，须培养什么条件？最后，具备批判心灵的人，他能做些什么？

这三个问题都很难说，但我仍想尝试说明，且以大家熟知的《时代周刊》（Time）②对知识分子所下的定义做讨论的起点：（1）一个知识分子的心灵必须有独立的精神和原则能力，且是以思想为生活的人；（2）知识分子必须是他所在的社会的批评者，也是现有价值的反对者。这大概是对知识分子的界说中最严格的一个，人类历史上能全部满足这些条件的并不多见，最困难的一点是在“原创力”，在思想上真正具有这个条件的实在很少。像中国历史上的王充、李卓吾，西方的伏尔泰、棱，他们都具备独立的精神、反对现有价值，且以思想为生活，却未必有原创力。撇开原创力这一点，其他三点都是一个批判者人格上必有的特征。

同样是批判者，实际上往往表现出种种不同的生命型态，最典型的例子是中国古代的老庄和希腊的苏格拉底。表面上看，他们都能满足上述诸条件

（包括原创力），然而他们的差别实在很大，大到一般不可能拿来相提并论。造成差异的原因很多，主要可能因雅典是城邦政治，且做着民主的试验，而老、庄身处的却是多国互相攻伐的大乱世。结果老、庄发展出一套处乱世的智慧，苏格拉底则为以生命争取思想自由权留下不朽的典范。《时代周刊》说："批评他所在的社会而且反对现有的价值，乃是苏格拉底式的任务"。任何时代任何社会都有这种任务需要完成。因有权势者、既得利益者和社会大众，在常态下总是现有价值的拥护者，与改革者形成另一极端的拉力，这两股力量不成比例，改革者如不能启发大众，激起他们自求改革的意愿，就很难实现改革的希望。

有人说，真正的知识分子既没有团体，也没有什么朋友。这有两种情况需要辨别，一是由处境所造成的，一是由于个人在气质上根本不愿意参加团体，也不想交什么朋友。前者既由处境所逼，与个人的性格无关。当然，如果这种处境持久不变，就可能影响到性格。后者则代表一种孤僻，孤僻的人可能有原创力，但不是我们所希望的模范。我们希望的是能与千万人为伍，而又不丧失独立精神的批判者。也有人说知识分子是追求真理的人，我想对批判者而言，这不是一个必要的特征，一方面是因

为这个观念已被滥用，明明是一偏之见，却自以为是真理，这个例子比比皆是。另一方面，自以为追求真理的人，常觉得自己永远站在真理的一边，陷于偏见而不自知。

罗波（Elmo Roper）从思想传播的观点把人区分为6类：（1）伟大的思想家；（2）伟大的门徒；（3）伟大的传布者；（4）次要的传布者；（5）政治上的积极派；（6）政治上的无能派。一个杰出的批判者，必兼具（2）（3）两类人物之长，他虽不如第一类人物有原创力，但他能认识伟大思想的价值，并全力去倡导，使新的观念产生广泛的影响。批判者对现有价值的批判，必同时传播新的信息或新的观念，其中可能有真理的成分，也可能没有，是不是真理要等待事实来检证，批判者无法保证。因此批判者必须接受批判，并能不断地自行检讨，这对一个独立的思想工作者，可能很难，因他对自己的工作，必须有坚定的信心才能前进。而接受批判并自行检讨，又需要能自我超越，甚至自我否定。不知道有此困难的批判者可能堕为固执己见者。只有深知其难而又能克服困难的人，才能保持冷静和不偏不倚的判断。

就以上这些特征来看，要如何才能培养出这样的人物呢？这比第一个问题似乎还要难，因对具备

这些特征的典范，我们多少还能知道一些例子，至于这些人物究竟是如何产生的，所关联的许多主客的因素，我们根本无法充分了解。教育不论是一般的或特殊的，都只能提供必要和基础的训练，却不能教人伟大。就批判者而言，批判的知识和批判的技巧是可以训练的，批判的勇气就不一定能训练了。所谓独立的精神，至少包括独立的思考和道德的勇气，前者可训练，后者需要什么方式才能培养呢？其次，一个以思想为生活的人，固然经由个人的抉择，但抉择背后的依据，我们就不一定清楚。以思想为生活，同时又扮演反对现有价值的角色，他为什么要这样做，就更难有完整的解释。

一个杰出的批判者的产生，我们可以想象的是，他对当时的时代和所在社会的种种问题，有过人的感悟力，然后在复杂的问题中，掌握一两个中心问题，借这些问题的刺激形成理想，然后再努力朝既定目标做持续不懈的奋斗。形成理想并不难，难在一生都能忠于自己的理想。这至少需要充沛的体能、坚定的意志和无限的耐力，在困顿和失败中能站起来的人，都是具备这些条件的人。世上聪明的知识人很多，成败的关键多半要靠比韧力或耐力。

一个社会如果有先行的典范，后起者就比较容易，所谓先觉觉后觉。有了伟大的思想家，才容易

产生伟大的门徒和伟大的传播者，孙中山、梁启超在他们的时代，都曾扮演过这样的角色，近代中国之败，败在热衷权力的人太多，忠于理想的人太少。一个有志于批判角色的人，需长保赤子之心，一旦纵然因成就而被别人视为思想权威，也绝不以权威自居。以权威自居的心理与赤子之心是不相容的，会因此丧失敏锐的感悟力，僵化在往日的自我中，因追求虚荣而堕落为权势者的帮闲，成为被批判的对象。具有批判心灵的人，最难能可贵的品质，是在批判之余能不断自我批判，不断自我批判是长保赤子之心的不二法门。那些自以为是权威又自认为不会犯错的人，是缺乏自我批判能力的人。批判者如不能自我批判，可能只是把批判当作获取权力的另一种方式，这种人一有机会就会与权势结合。理想的批判者，如罗素所说是“一个永远开放的头脑”，原则之外无所执，永不自以为是，乃“学习中社会③”的真正模范。一个批判的心灵，永远是活的心灵。

第三个问题是批判者能做什么？批判者就是那种把大部分的精力都能贯注在批判工作中的人。批判什么呢？这须受两个条件的制限，一是专业知识，一是社会背景。一个好的文学批评家，不一定同时又是杰出的政治评论家。批判者虽需要有专业知

识，但与纯粹学者又不同，他的工作既是思想性的又是社会性的，他需要有专长，但专长以外的博学多闻尤其重要。其次，不同的社会有不同的问题，就目前中国而言，社会正值转型期，因此传统与现代之间形成的种种紧张的关系，仍是一个大问题，二者之间那些部分有冲突，那些部分可以整合？变是不可避免的趋势。要怎样变才符合全民的利益？都是批判者应加以探索并须予以澄清的工作。前文说批判者传达新的信息和新的观念，如何使它们成为社会的共识，也是批判者的重要工作。批判者的意见传达给社会大众时，可能有种种不同的反应，一个习惯于二分法思考的社会，很难有理性的反应。但理性的反应也需要批判者有理性的技巧。一种意见如果使一部分人击掌称快，使另一部分人恨之入骨，除了有发泄情绪的作用之外，往往经不起事实的考验。理性的技巧要令人深思。

批判者传达新观念，不一定就是真理，它允许公众的讨论与再批判，不但不以为是真理，且要使大众都能享有免于偏见的自由⑨。批判者也不提供任何乌托邦式的蓝图，尽管乌托邦思想也能激发想象力，但他宁可相信这种思想大部分都是天真幻想。批判者不信奇迹，也不信人间会有完美的社会，他关注的重点，是使社会性的大小政策如何在实施

时减少它的错误，以及在决策过程中如何容纳建设性的批判。减少错误就能减少人民痛苦，建设性批判则可使政策接受经验的修正。

批判者如果有才能有知识有勇气，人间的事没有不可批判的。不过这种角色，还有一项更重要的任务，即启发社会大众，使他们都能用批判的眼光去看社会的事事物物。这方面的工作，对正在走向自由民主的社会，有基本的重要性，也是批判者可能对社会提供的最大贡献。

3. 社会的关怀

批判者的工作如只限于理论性或学术性，那末他未必是一个社会关怀者。就上文所说批判者的工作看，则社会关怀根本就是批判者性格不可分割的部分。我们今日渴望的新模范，正是包涵着这两个特征，如能对社会关怀有进一步的了解，不仅可使这种角色的形象更加鲜明，也可赋予这种人格更丰富的意义。

一个社会关怀者，他生命最显著的特质是：对事有热情，对人有爱心。热情是生命的动力，爱心可以破除人与人之间的隔阂。年轻的人比较有热情、有爱心，但也最容易丧失，最容易变色。要使

它们能持久而坚定，必须有理想引导热情，有理想激发爱心。在这里，理想指的是：热爱生命、尊重人权、追求正义，三者形成社会关怀特别的驱策力。借这股力量可以培养出为公众服务的美德，用平等的眼光平视所有的人，以及坚守原则的刚毅精神。

社会关怀当然不只是关切之情，它应该是一种参与，参与有观念的参与和行动的参与，观念的参与可以为解决社会问题提供方案，行动的参与则须透过合法的制衡力，去修正方案，并控制解决问题的过程。社会关怀或社会参与，实际上就是如何面对及如何处理层出不穷的社会问题，社会过程就是一个滋生问题和解决问题的过程。传统社会解决问题的权力和责任属于少数人，现代民主社会，由于知识普及，普遍参与，因此人人有解决问题之权，人人有解决问题之责，公众究竟如何使用他们的权，又如何尽他们责，是知识分子的责任，尤其是具有批判心灵、社会关怀者的责任。他们是社会大众的辅导人，看问题比较清楚，头脑也比较清醒，因此在多半的情况下，他们代表社会的良知。

这种角色对社会有正面的功能，是否也有负面的作用？有负面是指他可能依恃他的影响力，制造意见气候，引导社会大众走入错误的方向。在此批

判者能自我批判就极为重要，他人的批评，可能使他更加固执己见。其次，这类知识人如在树立了社会威望之后，就可能利用他的威望作为与权势者讨价还价的筹码，堕为权力斗争的工具，或为利益集团的辩护人，终不免背弃当初支持他的群众。针对这些负面的可能，一个知识人是否具备为公众服务的美德，以及坚守原则的刚毅精神等品质，就显得特别重要。不具备这些品质的人和缺乏理想引道的热情，很可能为社会大众带来灾害与痛苦。我们渴望的新模范，是那些生活上能勇猛精进，而权力欲和名利心又很淡薄的人，热爱生命、尊重人权、追求正义的理想就能使生活充满快乐的人。

社会关怀或社会参与最简易而有效的途径是社会服务。社会服务的项目很多，但任何一个项目要做好，单凭热忱是无济于事的，它关系到观念、态度与技巧，这些都必须经过训练。中国传统文化这方面非常贫乏，近代社会服务的观念是由西方教会传入，至今这方面工作做得最好的还是教会。政府如能不存私心和偏见，对在学青年做有计划的训练，使他们在有意义的工作中献出他们的精力和热忱，对他们的人格健全化会有帮助。当然，青年会因参与社会，增加了他们接触社会真相的机会，因而也增加了他们不满现状的情绪，甚至对传统、

对政治权威、对成年人都有了怀疑。理性的批判者针对这种现象，可对成年和青年同时提出告诫：青年人不满现状，如果是因倾向于理想，那正是社会希望之所寄，反过来想想，假如青年人就满足于现状，社会还可能有什么进步？另一方面，青年人很快就进入成年，担负起社会责任，后之视今犹今之视昔，与其不满而责人，不如趁早磨练自己。

近几十年来，关怀社会的知识分子，一直呼吁知识分子下乡或回到民间去，几千年来的社会，知识人的流向都是由乡村到都市，在都市有了成就，才会告老还乡。现代社会由于都市化，更使大量人口涌进都市。除非解决下面两个问题，否则这一流向很难改变：第一，城乡之间生活差距的程度接近；第二，乡间确有发展抱负的机会。这也许要等到高度工业化和全民生活现代化之后，才能解决。知识分子也有特例，如我们的社会，有少数律师，不惜自我牺牲，为民伸张正义；也有少数医师，走向偏远地区，为贫民从事医疗服务，他们由关怀而发展出实际行动，足为现代社会的范式。

最后，为了便于记忆，我们为理想中的新模范设计了一个简易的工作纲领，作为一生的领导原则，它们是：

揭示长远的目标，

建立社会的共识，
激发全民的潜能，
促进彼此的关怀。

【注　释】

①葛登纳《自我更新》，153页，马毅志译，1972年，三山出版社。

②Time, May 21,1965

③“学习中社会”是指能使所有的成员都有机会充分发挥其潜能的社会。参看第八章第三节。

④所谓“免于偏见的自由”，是说科学之外无真理，科学之外而自以为是“真理”的人，那末他所坚持的“真理”正是不折不扣的“偏见”。历史上有许多独裁者，即以偏见为真理，使“真理、独裁、侵略”三位一体，为人类带来莫大的灾难。批判者有责任告诉社会大众，不要被一切假借真理之名的偏见所蛊惑，此之谓“免于偏见的自由”。详细的讨论见载杜衡“免于偏见的自由”一文，此文原载1950年7月16日《自由世纪》，后收入1965年文星丛刊《免于偏见的自由》一书。

第十章

伦理、民主、科学的三结合

——树立中国文化的新模式

代的科学（以天文学为主）早于17世纪前后（明末清初）即由耶稣会士传入，在当时曾产生一些影响，但未能持久，到19世纪中叶，始再度传入。嗣后百余年间，尤其是变法维新以后，科学几乎获得全国一致的崇信①，然而迄今科学是否已在中国生根，仍然是一问题。树立中国文化的新模式，就是要求把民主、科学的活动整合到传统的模式中去，希望有一天能经由伦理、民主、科学的三结合而形成中国文化的新特征。这一天什么时候能到来，无人能预知，但我们的目标是已经确定的，问题在我们朝向这一目标努力的过程中，需要一些清晰的观念来引导。下文将分三个部分：（一）民主与伦理；（二）科学与伦理；（三）民主与科学。希望透过三者交互关系的了解，对文化新模式之所以为新，有一个清晰的观念，因而坚定我们的信心与理想，将有助于中国文化新模式的发展。

1. 民主与伦理

民主如仅当作一种政治形式来了解是不够的，因为这种形式照样可以为极权或独裁政治所冒用。

一个真正的民主国家，不只是徒具民主的政治形式，最重要的，它必须从全民的民主性格中反

成。这些性格包括思想与行动的自主、独立和自由，而且习惯于尊重个性、容忍异见。这就是说，民主必须成为一种普遍的生活方式，民主才真是生根。民主的生活方式如何培养？始于开放的家庭，所谓开放的家庭，就是以自主、独立、自由为伦理准则伦理教养的家庭。在这样的家庭里，每一个份子，都把这些价值认为是无可争辩的权利。因此，所谓民主的性格，就是这些伦理准则内化的结果。在这个意义上，民主不只是一种政治活动，它也是一个伦理问题。

在一个民主国家里，民主对家庭会产生怎样的影响呢？根据托克维尔在美国的观察，他首先注意到的是，家庭里父子间的距离已缩短，做父亲的已自觉到自己的权威有限。某种程度的权威依然存在，但权威不是来自传统，不是来自习俗，也不是依赖任何性质的制度，在一民主的家庭里，父亲所能运用的权力，只有感情和阅历做后盾。可以看得出，只有这样的家庭，才有利于培养下一代独立自主的性格。独立自主的性格，不但不会促使两代之间关系的疏离，恰恰相反，托克维尔认为“风气与法律越民主，父子的关系也更亲热”。如果仍有疏离的现象，那不是因为独立自主的性格，而是由于其他的原因。民主的家庭，使父母那种严格的、因

中国百年来在西潮冲击下已历经巨变，上述的那种权威伦理早已崩溃，至少它的效力已远不如前。民主虽很早就成为我们努力的目标，但很少人注意到民主与伦理之间的密切关系，于是我们只把民主看作可以独立于伦理的一套政治运作，换言之，我们只知道搬演民主政治的形式，并不重视它的依据的精神。我们虽号称东亚建立第一个民主共和国，但并没有能成为一个真正民主的国家，其中的原因固然很复杂，就这里讨论的论题来说，一个显著的原因，是我们虽向往民主，但伦理教育仍坚持传统的一套，它们之间引起的矛盾与冲突早已存在，我们却不能正视它。在正常的情况下，应该有正确而又清晰的观念引导我们的社会变迁，可是在现代中国，尤其是30年来的台湾，社会变得很快，主导的观念却赶不上社会的变迁，于是社会问题丛生，却又弄不清问题的症结何在。每一位教师和每一个家庭的父母，都为社会变迁带进伦理关系的变化，在中西新旧价值观念的交织下，感到困惑而无所适从。这里头面临的一个重要问题是，传统不能扬弃，新的观念势又不能拒绝。传统不能扬弃，是因为我们仍然生活在其中，没有一个民族没有他的传统，现代社会并不与传统对立，所有的现代社会都由传统社会转化而来，转化是一个事实，但转化

得好不好，要靠人的智慧和创造力。百年来的中国一直在转化中，我们的智慧和创造力却没有充分发挥，因此转化得并不如理想。在转化的过程中必须加入智慧和创造力，才能引导传统走向创造性的变革。以伦理为例，传统的伦理观念与伦理关系，多半仍可保持，要改变的是观念的内涵和关系的性质，而且要朝有利于民主科学的发展方向去改变。凡是有助于这方面的思考和行动，都应该受到积极的鼓励，不应因表面与传统的不合而受到阻抑。在社会的巨变之前，不加批判地固守伦理传统，只表示我们对巨变缺乏适应力，这如何能激发我们的智慧与创造力！要建立中国文化的新模式，必须经由创造性的变革，而其基本上是一精神的变革。

1946年3月，由美国伊利诺大学校长史徒达尔（G.D.stoddard）率领的27人美国教育考察团，应占领军总司令部之邀，到日本考察，经一月的视察和研议，提出一份报告书，报告书中对日本原有的“修身”课程，提出如下的建议：“在过去日本教育课程里的、为培养服从心的‘修身’课，现在应加以另一种解释，使其为自由的国民生活中的一个普遍的东西，例如促进平等的礼仪作法，促进民主政治的协调精神，以及促进日常生活的合理的科学精神，均可称为广义的‘修身’。这种作法和精

望，由过度的热望转出对科学偶像式的崇拜。他们只是一群科学的宣传家，不是真正的科学家。这种对科学的强烈信仰，在当时就引起传统主义者的反击，传统主义承袭了儒家的道德主义，结果形成科学主义和道德主义的对决。科学主义是把科学的有限原则，予以普遍应用，使它成为文化定理的一种信念⑦，道德主义所表现的信念也正相同，二者都同样无法了解科学与伦理之间究竟包涵着怎样的关系。

曾任美国哈佛大学校长的康南特，他是举世闻名的化学家，也是一位教育家，由他来探讨科学与伦理道德的关系，应是很适当的人选。他在1952年出版的《现代科学与现代人》一书，用很多的篇幅讨论了这个问题，他指出科学的概念成了生活在我们的文明中的人们日用工具的一部分，其程度之深，已教今天的男男女女做我们称为伦理或道德的决定时，不但自觉地使用这种科学概念，而且还不知不觉地运用了它们。康南特还要大家试想一想我们的饮食与卫生习惯，检讨一下自己在一两天的行动举止，然后把那些根据近百年来科学家的发现而作的决定开列出来，看看这些至少应该是半自觉的决定究竟有多少⑧？更具体的例子是，由科技的工业文明制造出来的大量消费品，增进了现代社会救急扶

危的力量。康氏说："如果说'爱邻如己'这句话里面包涵了整个的宗教观，那只有当你的邻居在痛苦或患难中而你力足帮助他们时，拿这句话当作一个行为的原则，才有它的意义⑧。"

根据康南特的陈述，他很清楚地说明了科学成果对现代人的伦理或道德生活所生影响这一事实。他不像科学主义者，认为科学足以支配伦理道德。就上面那个例子说，现代人具有较丰裕的物质条件，去增进与邻人的关系，但人决定这样去做，却不是靠物质的条件，而是依顺人独有的自由意志，自由意志才是伦理道德的根源和决定者。

另一方面我们今天思考伦理道德问题，也不能像以往那样的单纯，生活在现代社会，影响这方面的因素要远比过去为复杂，尤其科学的进展，其影响无可限量，如医疗的进步，减少了许多人类肉体的痛苦，心理分析到心理治疗这门学问的成立，也相当程度地消除了情绪和精神上的痛苦，这些方面科学的进展，对伦理道德有直接影响。科学的主题是发现真实，如将来对复杂人性的真相有更多的发现，也必定会改变我们的伦理观念。

科学史家布鲁诺斯基（J.Bronowski）是另一位探讨科学与伦理关系的名家，他在《科学与人文价值》一书中，论述了二者的差别，对伦理学，哲

切关联的两点说明：第一，科学是面对自然的，而自然之前人人平等，没有尊卑贵贱之分。研究自然的人只要有能力，至于他的年龄、性别、肤色、种族、信仰，都无关紧要。中外自古以来，就有这样共同的了解：徒有权威，即使贵如一国之尊也没有用，仗持武力，并不能达到目的，即使君主和圣人都不能违抗，也不能改变自然之道。第二，科学的诞生，有赖于学者与技工彼此的沟通，科学理论传统与技术实用传统的结合，是伽利略以来科学革命结构的特征，也是民主社会的一种基本动力⑬。

自由、独立、自立、宽容的精神，不仅能迅速推动科学的发展，固有的伦理道德也必将在此试炼中获得新生。伦理、民主、科学，在精神上是一体的，不能走偏了。

【注　释】

①民国二十年，胡适说："这三十年来，有一个名词在国内几乎做到了无上尊严的地位；无论懂与不懂的人，无论守旧与维新的人，都不敢公然对他表示轻视或戏侮的态度。那个名词就是'科学'。这样几乎全国一致的崇信，究竟有无价值，那是另一问题。我们至少可以说：自从中国讲变法维新以来，没有一个自命为新人物的人敢公然毁谤'科学'的。"（见"科学与人生观序"，

胡适文存第二集，121页，台湾远东版。）

②参看托克维尔《美国的民主》下册，180—183页．李宜培、汤新楣合译，1968年，香港今日世界社。

③参看韦政通《中国文化概论》，303页，1968年，水牛出版社。

④同前注②，185页。

⑤见帕新《日本的现代化与教育》，254页，刘焜辉、洪祖显合译，1973年，幼狮。

⑥同前注，268页。

⑦D．W．Y． kwok(郭颖顿) Scientism in Chinese Thought 1900—1950 New York Haven and London, yale Univevsity Press, 1965.p.21

⑧康南特《现代科学与现代人》，71页，明君译，1969年，今日世界社。

⑨同前注，95页。

⑩以上参看布鲁诺斯基《科学与人文价值》，68、69、70、76各页，陈杨瑛、蔡红坚译，1977年，景像出版社。

⑪同前注，99页。

⑫见前注⑩之书的附录。

⑬同前注，207页。

所以能引起较大的反响，是因李先生在台湾经济发展中扮演的重要角色，同时“第六伦”的观念也颇能触及问题的核心，他的警句：“一个国家不可能长期保有进步的经济和落后的国民”，将成为历史的名言。如何使我们的社会既有进步的经济，又能达到现代社会应有的道德水平，是今后努力的目标，也是必须克服的难题。这问题牵涉深广，改善的过程必定缓慢，能对问题多一些真切的认识，多少可促进改善的过程。为了替这次的讨论做点记录，并供以后进一步讨论的参考，下面分五点把其中比较重要的内容予以摘要集中，必要时也做点检讨。这五点是：（1）第六伦说；（2）响应与批评；（3）道德落后的现象；（4）道德落后的原因；（5）今后应有的努力。

一 第六伦说

“什么是第六伦？第六伦就是这个人与社会大众的关系。”

为什么要提倡第六伦？重要原因“就是尽管我们是一个文明古国，礼义之邦，一向重视伦理，然而我们对于个人与陌生社会大众之间的关系，则缺乏适当的规范”。

（3）对公共秩序应遵守，以消除陋乱。

（4）对不确定的第三者之权益，亦应善加维护和尊重。

（5）对素昧平生的陌生人，亦应给予公正的机会，而不加以歧视。

倡立第六伦，绝不表示传统的五伦已无价值，而是必须各赋予适当的地位。“只重视五伦不注意第六伦固然达不到做人的标准，只重视第六伦不注意五伦同样达不到做人的标准”。不过比较起来，“五伦环绕在我们的身边，关乎我们立即而直接的福利。第六伦的关系比较远，其报偿往往间接而迂回。从社会全体的观点看，适用范围较广、层次较高的规范，应受到较大的重视”。不然，“一个社会如果过分重视五伦，第六伦不彰，则遵守五伦可能成为违反第六伦的理由”。

传统社会，第六伦所以没有受到重视，一个重要的原因是经济落后，现在经济进步，已到了必须加以重视的时候，否则一个社会普遍缺乏公德心，“直接后果是败坏社会的秩序、和谐与安宁，使生活素质降低，间接后果是损伤社会作为一个促进个人福利的工具的有效性，最后终于阻碍经济的发展”。

二　响应与批评

对“第六伦”说的反应，有的表示支持，有的予以补充，有的根据其说加以推衍，有的提出批评，有的从不同角度提出不同的看法。意见虽不同，但对建立新伦理这个问题的重要性与迫切性，多数表示赞同。

（一）第六伦说见报的当天（3月16日），《联合报》即发表社论响应：“既存的‘传统’是在过去变革演化而成的，自然也没有理由不能塑造形成未来的‘新’传统！所以，‘第六伦’建立的理由和主张，我们完全赞同和支持；现在的问题是如何建立的问题”。针对这个问题，社论认为“价值的确立，行为的塑造，以及人格的形成等，教育自为最主要的手段”。教育应注意两个重点：一是针对上一代施以再教育，使上一代做到“身教重于言教”；一是社会中的精英分子在建立新的价值或伦理上，应树立榜样。社论最后说：“在我们的现代化过程中，我们自己会是我们最大的阻碍，要起飞作进一步的发展，更有待于我们全体，尤其是社会中精英分子，在价值和能度等各方面的调度上立下更大决心，作更大的努力”。就伦理的意义而言，这一份

重”，这也是伦理问题，不属于法律管辖的范围。因不维护和不尊重第三者的权益与侵犯第三者的权益之间还是有差别。相对于不知维护和尊重陌生人权益的传统而言，今日要革除这种习性，须培养一种新的价值观、新的态度，这是新伦理的重点所在，至于是否能建立一套新的伦理规范，这不能完全靠人为的预定，如契约关系，只要彼此同意可自由约定，有的新规范须靠时间自然形成。

《大戴礼记》、“礼察篇”：“礼者禁于将然之前，而法者禁于已然之后”。这个区分在今天依然有效。伦理（礼）是讲求内在节制和主观的努力，法律则具有强制性并能做到有效的制裁。文先生所提的三点要求，只有法律才能满足，只有充分守法才能做到这三点要求，而守法又是一个伦理问题，故法律与伦理性质上虽有不同，精神上却有必然的联系。伦理教育应培养国民守法的精神，但伦理问题不只是守法的问题。这次参加讨论的诸文，包括文先生的这篇，几乎都没有对这二者的分际、异同、关系加以说明，这是今后的讨论应加注意的一点。

（四）就在李国鼎“经济发展与伦理建设——第六伦的倡立与国家现代化”于《联会报》发表的同一天，《中国时报》发表以“行为准则与生活

条件一致者立，相背者废”为题的社论，虽没有提到“第六伦”的观念，显然仍是针对建立新伦理的问题而发。社论指出近年及最近一连串发生了许多危害公共安全及利益的事件，“都不是孤立或偶然事件，而有其共同的基本的原因，那就是在传统文化之下所培育的价值观念与道德规范，及由此而总结成的行为准则，在新的生活条件之下，已大部分不能适用，而适用于新生活条件的价值理念、道德规范与行为准则则尚待建立”。所谓新的生活条件，是现在我们已生活在工业社会，工业社会有三个特色：（1）生产以个人为单位参加，但都是集体生产；（2）社会组织以个人为单位参加，但都是群体生活；（3）人与生产工具分离，因此可以四方流转。在这种情形下，“从前适应家与农业社会生活的文化与行为准则，很大一部分已失去了需要，自然地趋于消失或废弃”。“在工业社会的生活条件之下，所讲求的不是人伦、亲情、血缘，而是法律、制度、契约；不是处家族的私德，而是处社会的公德；不是家庭农业生产的各尽所能，各取所取，而是个工业生产的公平竞争，量功给酬，权利与义务对等，工作与报酬相称；不是财产因家族公有而公私不分，而是财产因个人私有而人我分明；不是依赖偷安，而是独立奋斗”。

陈先生所强调的守法精神，也正是新伦理的一个重要部分，广义的伦理可以包涵法律，法律却不能取代伦理，伦理除法律与守法的问题之外，还大有事在，人间的关系除权利义务关系之外，还有许多复杂的关系，其中有些关系不是靠法律能处理的。

（六）3月份《环球经济》杂志发表“第六伦的建立与开展”的社论，除全力支持倡立第六伦外，并就经济发展及对外经济关系予以申论。该社会指出在经济发展中的“非经济因素”的阻碍，“这些阻碍包括效率低，法令陈旧繁琐，风气闭塞，价值观念保守，太重友朋私义而忽视对社会大众公义，或只着重本位，而不积极尊重他人利益。在这种心态之下，无论是对本国人，或对与国友邦，我们当然只是个体不见整体，如在环境资产的利用方面，辄见以邻为壑的事例，在国际贸易上则多一次交易，自相杀价竞争，甚或以伪诈仿冒来争取不当的私利”。还提到企业界对“业务机密”与“产业机密”在处理态度上隐藏着危险因子，在业务方面，“把该保守与不该保守的，统统列为‘机密’处理，一面防弊，一面卸责。而对于‘产业机密’则认为这是别家的事。其结果是，把许多应当可以同业共观摩共学习共切磋者当作‘不龟手之药’密而不宣，影响到整体产业的发展，也阻碍了自己的进步。

相反地，对友厂事务则积极索探并扩大渲染之，甚至将本行业‘机密’拱手让于其他国家人士”。针对企业界的种种缺点，该社主张以协调互助作为一个进步社会的新道德规范，以“迈向协和泰列的大经济社会”。

为什么我们的企业界把本可以共观摩共学习的经验却当机密一样密而不宣？这可能是传统家族里“密方”心理的遗留，这种心理永远产生不出社会大众公益的意识。为什么同行之间要彼此丑化，大概也与对陌生人一向冷漠的传说有关。至于宁可将本行业机密拱手让于外国人士，也不愿意与本国同业互相切磋，只使我联想到吴三桂引清兵入山海关的故事，不知道这是否也算是我们民族的一个特性？

（七）4月份的《中国论坛》也有一篇“第六伦就是平权普及的守法精神”的社论，认为“使用‘群己’和‘律己’实不足以区分传统五伦与此一新‘第六伦’间的基本差异，更不足以勾划出‘第六伦’的基本精神”。该社论主张第六伦即所谓“守法”，也可以说是一种具“平权普及”性格的守法伦理，“所要求的是：不论公卿王侯，也不管警察法官在不在，都应该服膺法律的规范，而且也遵循共建的公德心，它已不是建立在对特定权威人物顺

从的差序伦理了”。这种伦理，“它本质上应当是施用于陌生人的一种伦理，与传统的五伦是有性质上的不同，绝难看成只是五伦的必然延伸物”。

该社论最后提出一个问题：“长期以来，为什么中国人一直很难培养守法的精神”？几千年的传统社会从未重视守法精神，只是一部分的原因，陈朝平先生的文章里提到我们公然容忍不法，是另一部分原因，显然这都不是根本原因，根本的原因究竟是些什么？值得再探讨。

（八）5月份的《益世》杂志，有李震神父“论精神污染与道德建设”一文，是站在宗教的立场讨论这个问题，扩展了新伦理讨论的论域。李神父对李国鼎先生的卓越见解和道德勇气非常敬佩，但在读过参加讨论的几位先生的意见之后，“感到遗憾的是：没有一位提到宗教的地位及重要性、宗教与道德建设的关系”。李神父“认为宗教精神是伦理建设的根本或基础，根的问题不解决，以六伦为规范的道德精神仍然建立不起来”。于是他主张第六伦之外还须建立第七伦，第七伦即指天（神）人关系。“实际天人关系似乎不应该与其他六伦并列，因为此种关系乃建立其他六伦的本源；同时其他六伦所论皆为内在的人际关系，而天人合一境界独属超人际关系的超越关系。前六伦是横的发展，第七伦

是纵的发展，二者平衡进行，才是个人之福，民族国家之福”。

这里涉及宗教与伦理的问题，那在哲学上也有许多不同的看法。我们可以指出一点，就我们社会目前发展的阶段，以及急需解决的社会伦理问题，李神文的见解恐怕不容易获得教外人士的支持，将来会怎样，是很难预测的。

（九）5月17日发行的《时报杂志》上，潘家庆先生写了篇“政策、制度与结构应比‘六化’更重要”，副题是：“从另一个角度看我们的问题”，全文论点一如题目所标示的，是要由政策、制度与社会结构，来讨论解决当前我们所面临的社会问题。他提出了一个很重要的观念，即现代社会的道德问题，单靠伦理不能解决，政策、制度也很重要（作者认为比伦理更重要）。

政策、制度与结构指什么？“用常识来解释这三个用语，政策的问题是大方针，制度是为推行政策的一套方法与规则，结构则是制度影响所产生的社会中人与人，人与机构各种关系，……传统上由于人民对政治、文化的一种态度，我们社会比较喜欢把问题的形成推给社会中的个人，因为我们常强调‘事在人为’、‘人是一切的主宰’。”二次大战后，科技先进国家常把后进国家落后的原因归咎于

“人”与“民性”，学者称之为“个人责备论”。到70年代中期，这个理论受到了批评，评者认为，“社会进步与否，关键在社会的制度与结构是否正常建全，社会中个人无疑是这个社会制与结构制约下的产物，个人所能为力的不多”。这个论调形成本文立论的前提，下面是一个例子：

“今日我们的问题真正的肇因是什么？是否经济发展与道德低落真正是两码子完全不相干的问题”？经过一番讨论后，潘先生回答：“所以说，一个经济进步，道德落后的社会决不是两码子完全不相干的事。交通混乱、水源污染、空中黑烟、垃圾乱飞固然有人性与道德的因素在内，根本原因还是我们社会过分追求经济成长。道德与民性充其量不过是经济成长与环境污染之间的一个中间（干预）变项。因为30年前，我们可以在溪中嬉戏、垂钓，道德力量再衰落不可能使净水变黑变臭。这是经济制度改变了人的道德行为，不能硬说道德行为跟不上经济成长”。

社会问题既由于经济成长和经济制度所造成，潘先生质问：“何以计划之初不能用时兼顾经济与非经济两种因素以为决策基础，何以参与计划的决策人不能注意如何防止其他经济发展国家所承受痛苦代价。今日要亡羊补牢，恐非责备社会大众，倡导

群己关系所能奏效，根本之图可能要从国家发展的决策部分重新努力”，“以期形成长期、正确的大政策，并且有一套具体推行制度，最后能在社会结构关系中产生效力，然后再配以群己关系，恐怕才是问题解决之道”。

如果只限于指出社会问题或社会道德问题，不能单靠伦理来解决，与政府的机关政策以及推行政策的方法有很大关系，这我们能同意。如果只是因为选择性的注意或为了强调另一个角度的看法，而认为政策、制度与结构应比“六伦”更重要，也没有什么不对。我想趁机指出的是，政策、制度与伦理是不同层次的问题，对复杂的社会各有所司，我们需要有长期而正确的政策，也需要有健全的伦理教育，很难说那个比那个更重要。作者似乎不同情“个人责备论”，我以为这要看什么情况，“社会中的个人无疑是这个社会制度与结构制约下的产物”，因此“个人所能为力的不多”，但决策者和制度推行者也是“社会中的个人”呀，他仍对错误的决策和偏差的执行，能不负一点责任吗？对这个问题如再深一层探讨，就要涉及自由意志与决定论的麻烦问题，潘文则比较倾向于决定论的立场。

（十）7月3日《中国时报》人间副刊有纪钢先生“我们原缺社会人”一文，提到传统的诚、正、

修、齐、治、平的文化模式，“在今日看起来似乎是发展不全，架构简缺”，“例如五伦中父子、夫妇、兄弟三项皆同属家庭伦次。一个人出了家门便入国门，忠孝双全便可成为完人，所以传统中国有优良的‘家庭人’、‘国家人’，而独缺‘社会人’。”“我们传统文化模式原缺培育社会人的功能，如何开发现代社会人以配合现代社会的需要，‘第六伦’自然是一卓见，然若不把其他五伦厘定新义划清层界，人人仍秉传统文化性格，有者枉顾责务，有者捞揽过界，第六伦也无由建立”。要如何才能开发现代社会人？“在社会层次生活中，崇尚法治观念，以法律规定与契约关系为言行准则，依法定民权做各种社会参与。一方要体认社会的多元性，对不同职业阶层地域人士或不同宗教信仰与艺术爱好者，有兼爱异己的情怀与尊重异己的襟度；一方面要发扬传统爱家爱国心爱护社会，不在社会组织中蔓延家族人事关系与家长权威性格，妨害新社会的运作”。除了这些之外，要使“社会人”充分成长，还有两点很重要，一是公平竞争的机会，一是充分发展人的潜能。一个社会缺乏前者，法治观念不容易有效推行；缺乏后者，不容易培养出兼爱异己的情怀。

（十一）7月4日《中国时报》人间副刊续登了

一篇茅稚果“五伦之外”，把美国的社会伦理做了简要的分析，可以帮助我们了解自己的问题。

美国人在处理人际关系上，有两种非常基本的精神，一是运动精神，一是契约精神。“在他们的观念里，生活起居乃至整个人生，无不可用‘运动’（game）来理解。而在所有的这些运动中，他们最注意的也就是‘这是不是一个公平的竞争（Fair game）’！他们自己恪遵公平原则，当然也要求别人同样的恪遵这一原则。他们道德的衡量标准，最基本的也就取决于一个人能否遵守这一运动精神。在这样一个‘运动精精’已成为社会大众的一种共识的环境里，人际关系便可维持在一‘虽争而不乱’的地步。

“至于各种‘运动’中，奉为基准的‘竞赛规则’又是如何订定问题，则必须涉及上述的第二种契约精神。所谓契约精神，依我的定义是一种明定权利义务关系，并且关系一旦确立，便严格遵守的原则。这种精神的形成，或可归因于两个主要根源，其一是西方社会的重商历史背景，其二是他们的民主政治经验”。由于契约精神，因此“在他们的脑筋里，人际关系似乎完全可以透过‘交易’的观念来理解。任何交易当然是互易有无，交易一旦谈妥，在既定的范围内，自己便有向对方‘取’的权

利，而自己也有‘予’对方的义务（单向交通在他们而言，通常是难以理解的例外）。这交易契约的观念，不仅可以应用到他们五伦的范围之内，也可以用到对社会一般人际的‘第六伦’的身上”。

“以上分析使我们意外的发现，就守法的意识而言，东西方人士实有极大的根本出入。对西方人而言，守法是出于对外在客观需要的一种经验性的认识——因为惟有如此，个人的权益才能获最大的保障与满足。……但对我们中国人而言，守法则多少是一种先验的教条，代表个人内省的一种修养，也是自己成圣成贤可以累积的一份筹码。但对许多人而言，由于圣贤书中只明定了五伦的规范，因此在个人道德修养上，对如何处理与一般社会大众的人际关系问题，便往往显得进退失据”。

茅先生对公平原则、契约精神、守法精神的解释，都十分明确而中肯，其中对中国人“守法”的诠释，如易为“守礼”，就更恰当。中国最具影响力的儒、道两家，都一致“以刑措不用为盛事，以减讼轻刑为美德”因此，在这样的传统里，一向不强调守法的重要，自然也无从培养守法的习惯。法律是适应陌生人的需要，以家族为中心的传统社会，处理人际关系多靠礼教，法律乃济礼教之穷。一直到今天，在一般民间的生活中，主观心理上似

宇伤犯“失礼”看得比“违法”更严重。

三　道德落后的现象

讨论新伦理的同时，多数文章都提到我们社会道德落后的现象。很久以来，我们不大愿意正视这方面的问题，反而有意或无意地陶醉在“善良风俗”、“礼义之邦”的美梦中。这种转变，最直接的因素，是因社会公害事件层出不穷，已真正到了怵目惊心的地步。其次，是因经济上的成就，使民族自尊心开始恢复，一个有自信心的民族，才有检讨缺失的勇气。

我们把这些对落后现象的指陈保留一部分在这里，是希望全民警惕，切实了解转变社会风气、解决社会问题，每一个人都有责任。

（一）李国鼎先生专文：“台湾经过三十年快速的经济成长和社会变迁，人际关系发生剧烈变化，新的伦理性则尚有待建立，因此表现出经济进步，道德落伍的现象。最普遍和为人诟病的是交通秩序混乱，各种污染，包括工厂滥冒黑烟、滥排污水，及乱倒垃圾。这种情形的形成，主要因为低估了自己行为对社会发生不利影响及对他人利益发生的损害，或者明知损及他人的利益，但是由于所侵

犯的是陌生人，非确定的第三者，也就安然为之，不以为耻。

“林金生曾经说过一个故事：一个外国人问一个计程车司机，‘你们中国是一个礼义之邦，凡事礼让，吃饭的时候谁也不肯上坐，进出房间的时候谁也不肯先走，为什么你的车子在路上横冲直撞一点也不知礼让”？司机回答说：‘我又不认识他，为什么要礼让？

“在人口群居之处，鞭炮乱放，锣鼓喧天，都是因为不知道已经影响了社会秩序，破坏了社会安宁，也侵害了别人的权益，不仅自己不感到有什么不对，甚至被侵害者也觉得理当如此而屈于容忍。

“因为被侵害的是陌生者就不感到道德上的压力，普遍表现在制造业的偷工减料、粗制滥造、假冒商标、饮食业的不讲卫生、出版业的盗印等各方面。最近毛纺界因为有仿冒英国商标，引起英国方面的抗议，其传播界并且派人来台查访。少数人贪图不正当的利益，使全体国人蒙羞，想来当非始作俑者始料所及！

“推广言之，若干形式的贪污，也因为是侵犯到陌生人或非确定对象的利益，而心安理得，感不到道德上的谴责。报纸上登载过这样一个故事，爸爸骂在小学读书的儿子说：‘真不要脸，为什么偷

同学的铅笔？爸爸从公司里给你拿回来那么多铅笔，难道还不够你用！”

（二）《中国时报》社论：“最近一连串发生了许多危害公共安全及利益的事件，如煤矿灾变、水坝放水、火车翻毁、大楼火灾、食品罐头过期，以及较早的抚远街大爆炸案、毒油假酒案等等，不知损害了多少人的健康，夺去了多少人的生命。其他贪污、欺诈、抢劫、污染、脏乱、蔑视法律、破坏善良风俗，以逞一己之私利，而损害公共利益，危及他人生命财产者，则举目皆是，无时无之”。

（三）《联合报》社说：“尽管学校中的老师一直反复教导儿童要排队守秩序，社会也不断地宣导排队运动，但在日常实际的生活中，我们看到不少的父母教唆其儿女窜上车去先抢个座位，而父母的这一举动，就可以把整个的学校教育和社会宣导的努力尽为毁掉。所以在教育儿童的同时还要对其父母加以再教育”。

（四）潘冀“从‘第六伦’看环境污染问题”：“本省的自然景观，能够令人欢欣雀跃的实在很多，每有机会浏览欣赏时，一方面兴奋不已，一方面又常叹息连连，因为，杂乱无章的临时建筑物令人触目惊心，霸占了最好的地位，各种陈年废料经常堆积弃置路旁，成为私人仓库。公共厕所之

臭气四溢，更几乎是让人凭嗅觉就能找寻它们的位置。果皮纸屑的散布，常常与鲜艳的花草争辉，这当然与公共设施和垃圾箱等是否够多够方便有关，但许多时候即使垃圾箱近在咫尺，仍是有人只顾自己方便，随地弃置，笔者甚至亲眼见到游览车的车掌，将整车垃圾直接扫出车门，或堆落在停车场上，然后扬长而去，而公共垃圾箱，仅不过在十余公尺外。……

“在路上开车，常常看到有冷气的豪华轿车中，窗子一摇，扔出些果皮、纸屑、烟蒂来。这绝不是我们固有道德的产品，也不该是教育普及下的国民应有的道德”。

四　道德落后的原因

目前台湾社会道德落后的原因，是个极复杂的问题，文化、教育、政治、经济、法律、国民性都有相当的关系，在我所读到的这些文章里，对这个问题的探讨虽不够广泛，但已涉及的几点，颇有参考的价值。

（一）由于传统文化不能适应现代社会

（1）李国鼎先生专文：“原来以乡村为主的

生活方式，已改变为以城市为主的生活方式，于是我们悚然发现处身的社会，不论在外观或内涵来说都面临崭新的境界，而人们的观念和行为模式，是否能和这一新的境界作相应的调整！”“科技的突飞猛进，使经济发生迅速的变化，然而思想习惯和行为模式则往往世代相传，一时不容易改变”。

（2）《中国时报》社论：在这样一个以家与农业为核心的政治、社会经济组织中，遂产生了以下的传统文化特点，及由此而衍生的价值观念，道德规范、与行为准则：

“一、在意识形态上，政治方面重家而轻国，社会方面重家而轻其他社会团体。在家族这个社会团体之内，便缺少共同生活的经验及共同遵守的准则，因此，国父形容为一盘散沙。由于缺少共同生活的经验及共同遵守的准则，所以中国人除家族以外，不容易信任外人，如要信任，也常加上义父义子、结拜兄弟等家族关系。

“二、维持一个家族秩序的是人伦、亲情、血缘等等，而不是冷漠公平的法律。在这样一个社会，所需要的是可以齐家的私德，而不是对社会的公德。所以中国人缺乏公平观念、公德观念、及守法精神，而特别强调人伦、私德、血缘关系（甚至扩大及于同乡）与特别重视家族之内的私利。

“三、在经济方面，系以家或家庭为生产单位的农业，家人分工合作，共同生活，生产的结果不是按个人贡献大小，而是按个人需要多少分配。财富系家族共同创造、共同所有、共同享受。所以中国人缺少公平竞争。权利与义务对等、工作与报酬相私、公私财产分明、尊重别人财产等观念，也缺少个人奋斗、冒险等精神的诱因”。

“但是现在是工业社会，……以前适应家与农业社会生活的文化与行为准则，很大一部分已失去了需要，自然地趋于消失或废弃。在现在的工业社会之中，需要一套新的文化与行为准则来适应与配合”。

（二）由于经济发展

潘家庆文：“问题推移到今日社会风尚或道德水准，我们不能不承认，‘财迷心窍’的人与一个‘利润导向’的社会乃是30年来经济发展下必须承受的代价。这个代价值不值得，见仁见智，而事实上经济发展鼓励竞争、生产、消费、赚大钱，于是在社会结构与关系上，大多以‘钱’为钓饵或装饰品，笑贫不笑娼成为一个流行的观念，因此说经济发展导致了社会大众价值、态度、行为的改变并不为过，世界先进，后进国家大体不会否认这个事

实。

“以金钱为钓饵，过去纵贯公路上货运老板传有发给‘超车奖金’，以便即时赶运到站，他便有机会赚更多钱。流行在商场与官场交往之间，名为方便，实为舞弊的红包与变相招待更是世风道德败坏的媒介。私人这样，公家营运方式呢？30年前，公路车只有一种，铁路只有快车。普通车两种，而今天呢？金钱不但可以买舒畅、快捷，也成了最简单的装饰品。现在连短程的市公车多两元就可以享受冷气，少两元只好苦苦久等拥挤的慢车。你说，这不是制度结构改变了人，难道人性本来就是财迷心窍”？

（三）由于公共设施的设计与组织能力的不足

萧纯美、“是公德心的问题吗——管窥西德的公共设施”：“最近一连串读到几篇文章，批评火车站、公共汽车站、邮局、电影院的排队秩序问题，以及因外双溪的不幸事件，引起一些仁人志士，再度呼吁提高公德心的问题。固然，公德心在这些问题上，是扮演一个主要角色，但除此之外，笔者还有另一种看法。

“如果只看我们自己的社会，而没有把外国的社会也拿来比较，大家一定一致地公认，唯一的毛

病是出在国民没有公德心，没有守法的精神。固然，一个经济正在起飞的社会，国民的道德水准，必须跟着提升，整个社会才能安详、和谐。但是，以我在法、德两国居住近10年的经验，发现外国的社会，不但人情味不及我们，而且没有公德心的人也不在少数。

“欧美社会的进展，是由内向外的，也就是，他们社会的种种现象，是以他们的文化财产为背景，而渐渐产生的，不是由外面强加进来的。近百年来，如果我们能因不受外力的侵犯，慢慢产生由我们文化背景为支柱的适合我们的社会、政治及经济制度，那么我们的社会也就会是另一个样子。

“以西德为例，我们可以发现，凡是所有的公共设施，都是因为大众真正的需要而产生，这些公共设施的设计、装备，都是缘于他们的风俗、习惯而设计出适合他们的。而他们在组织和设计方面的能力超过我们，这才是问题的所在”。

下文萧先生以垃圾处理、电影院及公共汽车的排队、和邮局的设计为例做具体的说明，最后他说：“其他可举的例子，一定不少。我觉得除了怪罪我们同胞的‘公德心’之外，有关方面应该设法也以设计及组织方面着手，改进我们社会中，许多起初我们以为只是‘公德心’所引起的问题。由以

上几个例子，可以看出设计得当，有助于提升国民公德心的水准。而我们的同胞，我认为除了因教育水准的参差不齐，所导致的生活境界的不同之外，他们实在不是一群没有公德心的人”！！

五　今后应有的努力

在前面我们引用过的每一篇文章里，都或多或少提出了他们对今后应有的努力这个问题的看法，这些看法大部分已包括在他们的讨论之中。下面三点是直接针对这个问题的，摘录出来恰好可以使我们对整个问题的讨论，有个完整的感觉。

（一）重视第六伦

李国鼎：“一个社会如果过分重视五伦，第六伦不彰，则遵守五伦可能成为反对第六伦的理由，水浒传一百零八条好汉，为了情同兄弟的朋友之义，可杀人放火，打家劫舍，而仍感到系在替天行道。这种为小团体之义而破坏大团体之利的行为，即在目前，在我国仍以不同的形式流行。社会学家指出，过分重视家属亲族之间的义务，是贪污发生的一个重要原因。强调五伦，忽视个人与社会大众的群己关系，使社会不能达到统合(Integration)，

因而国民成为'一盘散沙'。

"我国一向重视伦理，但在实际生活中，我们所重视的往往是私德而不是公德；从社会的观点看，公德比私德更重要。公德式微的直接结果，是败坏社会秩序、和谐与安宁，使生活素质降低，间接后果是损伤社会作为一个促进个人福利的工具的有效性，最后终于阻碍经济的发展。文化原为一个整体，因此一个国家不可能长期保有进步的经济和落后的国民。

"传统上，第六伦没有受到重视，一个重要的原因是经济落后，现在已经到了必须加以重视的时候。虽然伦理是一种实践，不是一种知识，然而我们必须了解，在现代科技水准、经济生活和社会结构的条件下，个人活动与社会福祉息息相关，进而肯定第六伦的重要意义，希望借着大众媒体的热烈讨论和传播，再经由学者专家的研究分析，最后纳入教育系位之中。社会、学校和家庭教育相配合，确立现代规范群已关系的第六伦，使其终于成为国民人格当中不可分离的一部分。

"在这样一个过程中，若干一向热心公益的社会团体，应能扮演一个积极推动发扬的角色。今年3月8日，我在国际扶轮社三四五区第廿一届年会演讲，曾呼吁现代工业社会货物和劳务的供给者发挥

职业道德，为社会树立规范，包括厂商不推销不负责任的设备和仪器，不出售货劣价昂的商品，不偷工减料，不冒用商标；建筑师不设计预算不切实际的工程，医师不开不必要的刀，不用不必要的药；律师不作违背良心的辩护。各种同业工会和职业公会也应该挺身而出，共同推动相关部分的工作。

“新伦理的建立，不仅要靠教育的鼓吹和奖励，还要靠有效的制裁和惩罚。对于侵犯专利权和商标权，法律有处若干年以下有期徒刑、拘役或科或并科若干数额以下罚金的规定，唯缠讼费时，且国人对盗窃他人的无形财户，感受可能不若对盗窃财物强烈，加以传统教训我们，宅心忠厚，与人为善，因此往往不能从重量刑，产生惩戒和吓阻作用。政府正在积极推动科技，发展技术密集的工业，对于智慧所产生的无形资产应更加重视，方能发生奖励的作用。

“在交通秩序方面，我们似乎可以参考日本的做法，在台北选二、三重要路口，监施人车行进的情形，对违犯交通规则的市民，虽薄小节，亦予以立即警告或处以应得之罪，以协助国人建立遵守秩序的观念，养成良好的习惯”。

（二）建立现代中国“社会人”

纪纲：“一，在个体层次生活中，可享有多项目大范围的自由自主而‘无忌惮’，也就是人类应拥有的基本人权。升进家庭、社会层次生活时，就要收敛些个体自由的次目与程度，不使个体利害与群害相冲突，也就是所谓‘君子中庸’。

“二，在家庭层次生活中，适用礼治精神，以传统家庭伦理为言行基础。一方要保守慈孝友恭互唱互随的美德，一方要调适民主客观的现代意识，不因家长权威习惯的硬化或个人主义思想的膨胀，而制造代沟酿成家变。

“三，（在社会层次生活中应如何，见前文第二节第十条。）

“四，在国家层次生活中，要有‘国家’人的自觉，即所谓天下兴亡匹夫有责，当兵纳税义不容辞。担任国家机构职务时，一方要奉公守法，不利用公权发展私利；一方在制订政策或执行法律时，不要干扰社会机构的自然功能，更不可剥削国民的公民民权和侵害人类的基本人权”。

（三）重视中西文化比较并权衡取舍

茅稚果：“……但上述分析，多少应已道及一

些东西文化的基本差异。至于要习骑射，是否一定要著胡服，则是一见仁见智的问题。以日本的现代化为例，我觉得他们基本上是抱一种‘有所改，也有所不改’的原则。最简单的例子是保留在日本现代化企业里的封建‘子民’思想，到今天反过头来竟深深的刺激了许多美国的企业管理学家，引起他们反省，并从而提出了组织学上的‘工理论’——认为日本人在终身雇佣制之下，对企业所产生的归宿感，是日本得以保持高昂生产力的主要原动力。

“文化必须相激荡才会升华。中原因文化凝重古典的流风余韵，融合了江南楚文化的奔放浪漫，才演化出灿然大备的汉文化。因此在今天，要横向移植一种典章制度，对于客观的文化背景，是否应全盘西化，应已可肯定是一个不须再争论的问题。因为文化的优劣，实非短期之内，凭一个案就能评定，并且一面倒的学习不唯实际难行，从全人类的观点看，也绝对是一种莫大损失。今后真正的课题应是在如何因地制宜地取舍，并有计划地移风易俗，更新自己的文化，复兴文化，要‘去芜去菁’已是一句老话了，但究竟该从何做起？如何做法？回到我们的交通问题解决之道，您所提示在文化面从事有系统的比较思考与研究，我觉得确是今后有心及有识人士所应共同努力的一个根本途径”。

征引各文作者、题目、及出处

①李国鼎　民国七七年代社会学者面临的挑战（1981年3月15日“中国社会学社”讲词，讲词要点见次日《联合报》）

②社　论　建立“第六伦”的求变（3月16日《联合报》）

③孙　震　群己关系——为第六伦命名（3月18日《联合报》，发表时用“关惑”笔名）

④文崇一　工业社会的伦理（3月21日《联合报》）

⑤李国鼎　经济发展与伦理建设——第六伦的倡立与国家现代化（3月28日《联合报》）

⑥社　论　行为准则与生活条件一致者立，相违者废（3月28日《中国时报》）

⑦陈朝平　徒有伦理不能行——对建立“第六伦”的一些看法（3月29日《联合报》）

⑧社　论　第六伦的建立与开发（3月《环境经济》杂志）

⑨社　论　第六伦就是平权普及的守法精神（4月10日《中国论坛》半月刊）

⑩韦政通　守法才是现代社会伦理的重点（5月1日《政治家》半月刊）

⑪李　震　论精神污染与道德建设（5月《益世》杂志）

⑫潘　冀　从“第六伦”看环境污染问题（同前）

⑬萧纯美　是公德心的问题吗？——管窥西德的公共设施（同前）

⑭潘家庆　政策、制度与结构应比"六伦"更重要——从另一个角度看我们的问题（5月17日《时报杂志》）

⑮纪　刚　我们原缺"社会人"（7月3日《中国时报》人间副刊）

⑯茅稚果　五伦之外(7月4日《中国时报》人间副刊）

附言：萧纯美先生的文章写于3月11日，虽不是针对"第六伦"而发，但内容与这次的讨论密切相关，且有独到的见解，因此在相关的部分也引用了它。此外，3月24日《联合报》发表题为"建立新伦理，实践第六伦"的座谈纪录，参加座谈的有文崇一（社会学）、李鸿禧（法律学）、韦政通（哲学）、张春兴（心理学）、杨国枢（心理学），发表的纪录大约只占实际发言的五分之一，且嫌琐碎，未能将与会者的重要论点完整地表达，故未加征引。

走向未来丛书

1984年出版

人的发现　　李平晔著

增长的极限
（罗马俱乐部关于人类困境的研究报告）　李宝恒译

激动人心的年代　　李醒民著

GEB——一条永恒的金带　道·霍夫斯塔特原著
乐秀成编译

现代物理学与东方神秘主义
根据F·卡普拉的《物理学之道》编译　潘　耕编译

现实与选择　　朱嘉明　吕　政著

经济控制论　　何维凌　邓英淘编著

探险与世界　　于有彬编著

看不见的手　　杨君昌编著

语言学与现代科学　　陈明远编著

在历史的表象背后　　金观涛著

让科学的光芒照亮自己　　刘青峰著

1985年出版

人的现代化　　〔美〕阿历克斯·英格尔斯等著
殷陆君编译

大变动时代的建设者　　汪家熔编著

没有极限的增长　　朱利安·林肯·西蒙原著
黄江南　朱嘉明编　译

西方社会结构的演变　　金观涛　唐若昕著

在国际舞台上　　陈汉文编著

昨天　今天　明天　　邓正来编著

摇篮与墓地　　陈越光　陈小雅著

走向未来丛书

择优分配原理　　茅于轼著
第三次数学危机　　胡作玄著
飘恩斯革命　　杨君昌编著
艺术魅力的探寻　　林兴宅著
西方文官系统
杨百揆　陈子明　陈兆钢　李盛平　缪晓非著
动态经济系统的调节与演化　邓英淘　何维凌编著
新的综合
〔美〕爱德华·奥尔本·威尔逊著　李昆峰编译

1986年出版

富饶的贫困　　王小强　白南风著
定量社会学　　郭治安　娄璐　沈小峰编译
儒家文化的困境　　萧功秦著
系统思想　　〔美〕小拉尔夫·弗·迈尔斯主编
杨志信　葛明浩译
日本为什么“成功”　〔日〕森岛通夫著　胡国成译
悲壮的衰落　　金观涛　王军衔著
弗洛伊德著作选　　约翰·里克曼编　贺明明译
西方的丑学　　刘　东著
十七世纪英国的科学、技术与社会
〔美〕R·K·默顿著范岱年　吴　忠　蒋效东译
画布上的创造　　戴士和著
梁启超与中国近代思想　　〔美〕约瑟夫·阿·
勒文森著　刘　伟　刘　丽　娄铁军译
新教伦理与资本主义精神　〔德〕马克斯·韦伯著
黄晓京　彭　强译
信息革命的技术源流　　宋德生著
增长、短缺与效率　　〔匈〕亚诺什·科尔内原著
崔之元　钱铭今译

走向未来丛书

1987年出版

走向现代国家之路　钱乘旦　陈意新著
竞争中的合作　陈汉文编著
计量历史学〔苏〕科瓦尔琴科主编　阎一　肖岭译
哲学的还原　麦克斯韦·约翰·查尔斯沃斯著　田晓春译
凯恩斯理论与中国经济　林一知著
人的创世纪　张　猛　顾昕　张继宗编著
社会研究方法　〔美〕艾尔·巴比著　李银河译
发展社会学　胡格韦尔特著　白桦　丁一凡编译
上帝怎样掷骰子　陈克艰著
空寂的神殿　谢选骏著
震撼心灵的古旋律　郑　凡著
以权力制约权力　朱光磊著
整体的哲学　金观涛著
人体文化　谢　长　葛　岩著
人心中的历史　刘　昶著
探寻新的模式　罗首初　万解秋著
发展的主题　周其仁　杜　鹰　邱继成著
社会选择与个人价值　〔美〕K·J·阿罗著　陈志武　崔之元译
对科学的傲慢与偏见　〔英〕查·帕·斯诺著　陈恒六　刘　兵译
马克斯·韦伯〔英〕弗兰克·帕金著刘东谢维和译

走向未来丛书

1988年出版

波兰危机	王逸舟　苏绍智著
人的哲学	金观涛著
四朝政治风云	怀效锋著
现代化的动力〔美〕C·E·布莱克著	段小光译
信念的活史：文身世界	徐一青　张鹤仙著
科学家在社会中的角色	约瑟夫·本-戴维著 赵佳苓译
平等与效率〔美〕阿瑟·奥肯著	王忠民　黄清译
伦理思想的突破	韦政通著
维特根斯坦哲学导论	〔荷〕C·A·范坡伊森著 刘东　谢维和译
人口：中国的最剑	何清涟著
理性主义	陈宣良著
奕棋春言	张五常著
第一个工业化社会	钱乘旦著
探索非理性的世界	叶舒宪著